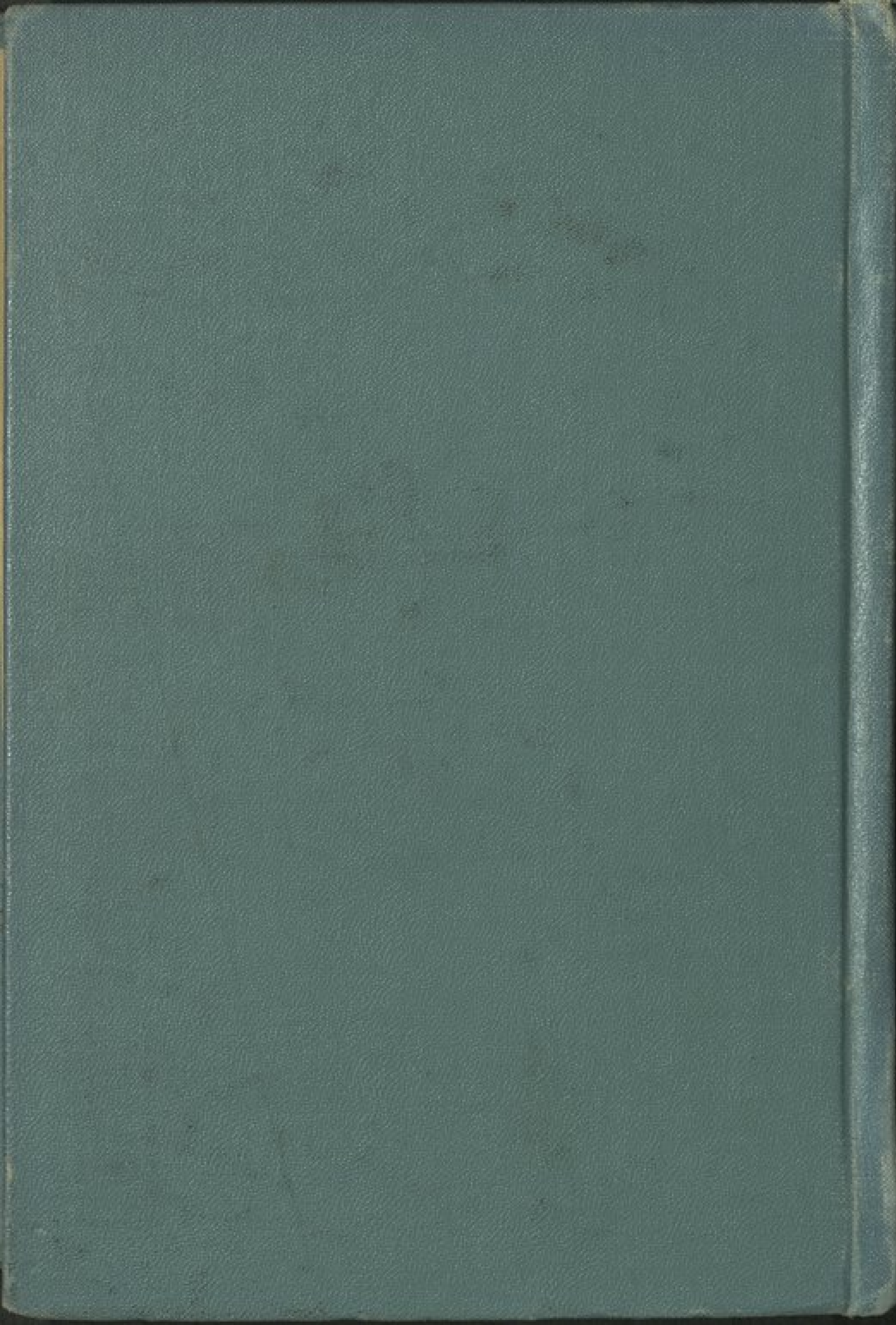


☆ معارج القدس : الغزالي

السابعة

السادسة

الثالثة

الثانية

التاسعة

الثامنة

الإشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

صححه وعلق عليه وقدم له

الأستاذ سليمان دنيا

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين
وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

القسم الثاني — الطبيعة

[١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م]

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمده حق حمده ، وأصلى وأسلم على صفوة خلقه ؛ وأزجى إليه الشكر خالصا ، أن وفق ، وأعان على إخراج « قسم المنطق » ، إخراجاً ؛ لو لم يكن فيه إلا أنه مكن لهذه البحوث أن تبرز من مكامنها ، بعد أن طال أمد غيابها عن محيط العلم وأجواء العلماء ؛ لكان فيه خير كثير .

بيد أننا قد أضفنا إليه كثيراً من التعليقات والشروح ، التى هى بعض مايجب أن يضاف له .

ولقد كلفتنا هذه التعليقات والشروح – رغم أنها ليست كل مايجب – كثيراً من المشقة ؛ لأنه لم يكن تحت يدنا قط ، شروح لها أو تعليقات عليها .

ولقد يدهشك أن تعرف : أن هذه البحوث المنطقية لـ « الشيخ الرئيس » على قصرها واختصارها ، هى عصب البحوث المنطقية التى ألفت بعدها ، ومادتها الأساسية .

تعرف ذلك عند مقابلة هذه ، بتلك .

وتعرفه من شهادة المؤلفين أنفسهم :

فهذا هو الإمام « عمر بن سهلان الساوى » صاحب كتاب « البصائر النصيرية » ؛ ذلك الكتاب الذى لايجهل فضله أحد ، ممن له دراية بهذا الفن ، لايخلو بحث له – وربما صفحة – من أن يعرض فيه لرأى « الشيخ الرئيس » كما جاء فى « الإشارات » ، جاعلا إياه مادة البحث : استمدادا ، أو تكميلا ،

أو نقدا ؛ معبراً عن « الشيخ » بـ « أفضل المتأخرين ».

وهذا اللقب يجعله رأس الباحثين فى الإسلاميات ؛ لأن « المتأخرين » — فى اصطلاحهم — فى مقابلة « الأوائل » .

والأوائل — فى اصطلاحهم أيضاً — أرباب المدارس الإغريقية .

وهاك مثلا من الأمثلة ، يريك مقدار إجلال «صاحب البصائر» لـ «الشيخ الرئيس» بعامة ، ولكتابه « الإشارات » بخاصة ؛ وقد اعتزم أن ينقد رأياً له فيه ، قال ص ٦١ :

« ويجب أن يتذكر هاهنا — يعنى فى بحث المختلطات — أن أفضل المتأخرين لما جعل نقيض « الوجودى » فى « الإشارات » : إما ضرورة الإيجاب ، وإما ضرورة السلب ؛ فليس لزوم كون النتيجة ممكنة على رأيه ، أولى من لزومها وجودية .

فلعله سها فى هذا الكتاب، فإنه أورد فى سائر كتبه، نقيض «الوجودى» على وجهه .

ولما كان اعتناؤه فى هذا الكتاب ، باختيار الحق ، ومجانبة المشهور الغير الحق ، أكثر ؛ فربما يتوهم أن الحق فى جميع المواضع مافيه ، دون غيره .

فانتدبنا للتنبيه على هذه المواضع ، لهذا الغرض ؛ لا للقدح فيه » .

وبعـــد : فإنا — وقد انتهينا من قسم المنطق — مقدمون لك — إن شاء الله — الطبيعة ، ثم ما بعد الطبيعة .

ولقد شاءت إرادة « الشيخ الرئيس » أن يجعل لبحوث المنطق عنواناً خاصاً ، هو « النهج » .

أما بحوث الطبيعة ، فقد جعل لها عنوانا آخر ، هو « النمط » .

ولقد شاءت إرادته كذلك ، أن يجعل العنوان الذى استعمله فى بحوث الطبيعة ، عنوانا على بحوث ما بعد الطبيعة .

بل لقد زاد على ذلك ، بأن سلك « أنماط » العلمين معا ، فى تعداد واحد، فهى كلها ، عشرة متسلسلة .

دون أن يفصل بينهما باختتام وافتتاح، على نحو ماصنع بين المنطق والطبيعة.

والله أسأل أن يولينى العون والرشاد ؛ إنه نعم المولى ونعم النصير .

١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م

سليمان دنيا

الطبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه إشارات إلى أصول ؛ وتنبيهات على جمل : يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه .

والتكلان على التوفيق .

وأنا أعيد[1] وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ؛ على من لا يوجد فيه ، ما اشترطه فى آخر هذه الإشارات *

---

(١) مر بنا من هذا الكتاب ، « قسم المنطق » ، وليس فى موضع منه حديث هذه الوصية ، التى يذكر « الشيخ الرئيس » هنا أنه يعيدها ويكررها .

اللهم إلا أن يكون قد عنى قوله ق ١ ص ٢٩٢ :

« ومن التفت لفت المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ .

ثم راعى فى أجزاء القياس معانى لا ألفاظا ؛ وراعاها بتوابعها ، ولم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين ، أو يتكرر فى المقدمتين والنتيجة .

وراعى شكل القياس .

وعلم أصناف القضايا التى عددناها .

ثم عرض ذلك على نفسه ، عرض الحاسب ما يعقده على نفسه ، معاودا ، ومراجعا :

فغلط ؛ فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها . وكل ميسر لما خلق له » .

فاعتبره وصية والتماسا ، أن يضن بما فيه على غير المستأهل له ؛ واعتبر كلامه هنا فى مبدأ الطبيعة ، إعادة لهذه الوصية وتكرارا لها ؛ لكنه بعيد .

النمط الأول

فى تجوهر* الأجسام

* : تجوهر الجسم : تحقق حقيقته ؛ أى معرفة أهو مركب من أجزاء لاتتجزأ ؟، ، أو من المادة والصورة ؟! .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ : أنه لم يقتصر فى هذا النمط ، على هذا المعنى ؛ بل تجاوزه ، إلى البحث عن أعراض الجسم ، ولوازمه . على ماسيأتيك .

قال « الشارح الطوسى » جـ١ ص٣ :

« إعلم أن هذا النمط ، يشتمل على مباحث :

بعضها طبيعية .

و بعضها فلسفية .

وذلك لأن المعلم الأول .

إبتدأ فى تعليمه بالطبيعيات ، التى هى أقدم الأشياء بالقياس إلينا .

وختم بالفلسفيات ، التى هى أقدمها فى الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر .

متدرجا فى التعلم : من مبادىء المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى ، المتألف من المادة والصورة ؛ صارت مباحث المادة والصورة ، التى يبتنى عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى .

وكانت هى أيضا ، فى الفلسفة الباحثة عنها ، مبتنية على مسائل أخرى طبيعية ، كنفى الجزء الذى لايتجزأ ، وتناهى الأبعاد .

و « الشيخ » أراد أن يبتدىء بالطبيعيات أيضا ، ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات ، من أحد العلمين إلى الآخر ، المقتضية لتحير المتعلم .

فلزمه ، أن يقصد الأبحاث المتعلقة ، بإثبات المادة والصورة وأحوالها أولا .

ولما قصدها ، لزمه أن يبين ، مايبتنى تلك الأبحاث عليه : من المسائل الطبيعية ، قبلها .

=

= فوجب عليه أن يصدر الكلام ، بنفى الجزء الذى لا يتجزأ ؛ لأنه آخر ماينحل إليه مقاصده ، الذى لايبتنى على مسألة ، تقتضى حوالة أخرى .

وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين » .

أقول : ولعل هذا الاختلاط فى المسائل ، والتداخل فيما بينها ، هو السبب فى أن « الشيخ » سلسل مباحث العلمين ، فجعلها أنماطا عشرة مترتبة .

وأقول : هل كان « المعلم الأول » حقا ، «متدرجا فى التعليم : من مبادىء المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات » كما يقول الشارح ؟!.

فأين إذن مكان « الرياضيات » من هذا الترتيب ؟ ! ، أيأتى بعد الفلسفة الأولى ؟!.

لعل « الشارح » قد اختصر فى ذكر هذا الترتيب !! ، أو لعله عنى بالبحوث الطبيعية المتعلقة بالمحسوسات ، مايشمل « الرياضيات » أيضا ؛ إذ كلا العلمين : الطبيعى والرياضى باحث عن المادة ، ولكن لكل جهة اختصاص .

أنظر « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ يوسف كرم ، ط أولى ص ١٧٧
وانظر كذلك تعليقنا على « كتاب تهافت الفلاسفة » ط. أولى . ص ٣٥

وهم وإشارة :

من الناس من يظن : أن كل جسم ذو مفاصل ، تنضم عنـدها أجزاء غير أجسام ، تتألف منها الأجسام .

وزعموا : أن تلك الأجزاء ، لا تقبل الانقسام : لا كسرا ، ولا قطعا ، ولا وهما ، ولا فرضا .

وأن الواقع منها فى وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس[١] .

---

(١) عند هذا ينتهى تصويره لرأى أولئك الناس .

وقد جمع هذا التصوير أحكاما أربعة ، للأجزاء :

أولها : أنها ليست بأجسام

وثانيها : أن الأجسام تتألف منها .

وثالثها : أن تلك الأجزاء لاتقبل الانقسام أصلا .

ورابعها : أن الواقع منها فى وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس .

وبمناسبة الحكم الثالث نقول :

إن لقبول الإنقسام مراتب :

فأسهلها الكسر ، ثم يليه القطع ؛ فإن الشىء قد يكون صلبا لاينكسر ، إلا أنه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة . ويليه الوهم ، فإن الشىء قد يكون بحيث لايقبل التقطيع ، مثل الفلك — فى رأى الحكماء — ؛ فإن الكسر والقطع ، وإن امتنعا عليه ، لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه .

وأما الفرض فإنه آخر المراتب ؛ لأن القسمة الوهمية ، ربما تقف لأن الوهم لايقدر على استحضار الجزء ، لصغره ؛ مع أن القسمة الفرضية بعد ، لم تقف ؛ فإنه =

= متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال ، لم تكن القسمة ممتنعة ؛ سواء عجز الوهم عن إدراكه أو لم يعجز .

فهذه المراتب كلها ، فى نظر أصحاب الجزء ، تكون منفية وغير متحققة لهذا الجزء ، الذى يدعون أن الأجسام تتألف منه .

قال « الرازى » : «وضبط المذاهب المقولة فيه، أن يقال : لاشك أن الجسم قابل للانقسامات ، فلا تخلو :

إما أن تكون تلك الانقسامات الممكنة ، حاصلة فيه بالفعل .

أولا تكون .

وعلى التقديرين ، فإما أن تكون تلك الانقسامات متناهية .

أو غير متناهية .

فيحصل من هذ التقسيم احتمالات أربعة ، لامزيد عليها :

فالأول : أن يقال : الأجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل ، كل واحد منها ، لايقبل التجزئة بوجه ، وتلك الأجزاء متناهية فى العدد .

الثانى : أن يقال : الأجسام مؤلفة من أجزاء ، موجودة بالفعل ، غير متناهية بالعدد .

الثالث : أن يقال : الانقسامات غير حاصلة بالفعل ، بل هى ممكنة الحصول ، مع أن تلك الانقسامات الممكنة متناهية .

الرابع : أن يقال : إن تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل ، بل هى ممكنة الحصول ، مع أنها غير متناهية » :

هذا ، وإن أردت تحقيق هذه الأقوال ونسبها ، فارجع إلى كتاب « الكون والفساد » لـ « أرسطو » الكتاب الأول ، الباب الأول ص ١٠٧ طبع دار الكتب المصرية .

ولا يعلمون[١] : أن الأوسط إذا كان كذلك ، لقى كلٌ واحد من الطرفين منه شيئاً ، غير مايلقاه الآخر .

وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره .

وأنه بحيث لو جوز مجوزفيه مداخلته[٢] للوسط ، حتى يكون مكانهما ـ أو

= وأيضا إلى كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » للدكتور « بينيس » ترجمة الأستاذ « عبد الهادى أبو ريده » .

وأيضا إلى مقال لنا نشر فى « مجلة الأزهر » عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦ المجلد الثامن عشر :

(١) شروع فى نقض المذهب ، الذى حكاه سابقا .

وملخص مانقده به أن يقال : إن حال الأوسط الحاجب للطرفين لايخلو :

إما أن لايلاق الطرفين :

أو يلاقيهما .

فإن لاقاهما فإما بالأسر ، أو لا بالأسر .

فهذه أقسام ثلاثة .

عدم الملاقاة أصلا .

الملاقاة بالأسر .

الملاقاة لابالأسر .

وقد أشار إلى بطلان الثالث بقوله « لقى كل واحد من الطرفين ... الخ » .

وإلى بطلان الثانى بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين ... الخ » .

وقوله « وإنه بحيث لو جوز مجوز ... الخ » استمرار فى شرح بطلان الثانى

(٢) أى مداخلة الطرف ، للوسط .

حيزهما ، أو ما شئت ، سمه ـ واحداً ، لم يكن له بد من أن ينفذ فيه ، فيلقى[١] غير ما لقيه .

ويكون القدر[٢] الذى لقيه ، دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

واللقاء المتوهم للمداخلة ، يوجب أن يكون ملاق[٣] الوسط ، ملاقيا للطرف الآخر ، ملاقاة الوسط له ؛ وأن[٤] لايتميز فى الوضع ؛ إذ لا فراغ عن لقائه .

فحينئذ لا يكون ترتيب ، ووسط ، وطرف[٥]
ولا ازدياد حجم[٦] .

وإذا كان شىء من ذلك[٧] لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة ، من الملاقاة بالأسر ، بل بقى فراغ وانقسم مايتلاقى *

---

(١) أى يلقى الطرف ، حال النفوذ فى الوسط ، غير مالقيه حال المماسة قبل النفوذ . (٢) أى ويكون القدر الذى لقيه الطرف ـ عند المماسة ـ دون اللقاء ـ أى غير اللقاء ـ المتوهم للمداخلة .

وفى نسخة « والقدر » بدون « يكون » . (٣) أى أن يكون الطرف الملاق للوسط .

(٤) أى و يوجب أن لا يتميز فى الوضع ، فلا يتميز واحد من الطرفين والوسط ، عن الباق ؛ فى الوضع .

والوضع كون الشىء بحيث يشار إليه إشارة حسية .

(٥) يشير بذلك إلى منافاته للحكم الرابع من أحكام الجزء ، وهو القائل : « إن الواقع منها فى وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس » أنظر ص ١٣

(٦) يشير بذلك إلى منافاته للحكم الثانى من أحكام الجزء أنظر ص ١٣

(٧) أى إذا كان هناك :

=

وهم وإشارة :

ومن الناس(١)

= ترتيب ووسط وطرف .

أو ازدياد حجم .

لم تكن هناك ملاقاة بالأسر .

وواضح نفى القسم الآخر ، وهو عدم الملاقاة أصلا ؛ إذ عند عدم الملاقاة أصلا ، لايمكن تألف الأجسام .

فتعين أن تكون هناك ملاقاة بالبعض ، أى يلاق الوسط كلامن الطرفين بغير مايلاق به الآخر ، فيكون منقسما . وهو المطلوب لـ « الشيخ » .

(١) ربما كان المقصود هو « النظام » . ومن لف « النظام » لفهم ، من أمثال « زينون الإيلى » و « أنا كساجوراس » .

قال الدكتور « بينيس » فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » ترجمة الدكتور « أبوريده » هامش ص ٩٢ :

« إن الفلاسفة منذ عهد ابن سينا على الأقل ، كانوا ينسبون لـ « النظام » القول بوجود أجزاء لاتتجزأ بالفعل ، ولا نهاية لها » .

وانظر أيضا مقالنا فى « مجلة الأزهر » عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦

و « الطوسى » فى الشرح ، ذهب أيضا إلى أن القائل بهذا هو « بعض القدماء ، والنظام من متكلمى المعتزلة » .

ومما يؤيد القول بأن « النظام » كان بين القائلين بهذا الرأى ، أنه قائل بـ«الطفرة» ، و بـ«التداخل» . وهما – فيما يظهر – ضرورتان ألجىء إليهما اضطرارا ، تخلصا من مأزق أوقعه فيها ، القول بهذا الرأى .

قال «الطوسى» فى شرح «الإشارات» جـ ١ ص ٨ : =

من يكاد يقول بهذا[١] التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .

ولا يعلم أن كل كثرة ـ كانت متناهية ، أو غير متناهية ـ ؛ فإن الواحد والمتناهى[٢] موجودان فيها .

فإذا كان كل متناه يوجد فيها[٣] ، مؤلفا من آحاد ؛ ليس لها[٤] حجم أزيدُ من حجم الواحد ، لم يكن تأليفها مفيدا لمقدار[٥] ، بل عسى العدد .

= « ولما ألزم أصحاب هذا المذهب ، وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ، ارتكبوا القول بالطفرة .

ولما ألزموا وجوب كون المشتمل على مالا يتناهى غير متناه فى الحجم ، جوزوا تداخل الأجزاء » .

(١) يشير إلى التأليف الذى مر الحديث عنه ص ١٣ .

(٢) هل يسلم هذا الافتراض ، أصحاب هذه النظرية ؟! .

إن نظريتهم تقضى بأن كل مقدار تقتطعه من الجسم ، هو جسم ، وهو ـ بما أنه جسم ـ مؤلف من أجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل ، فكيف يمكن التسليم ، بأن المتناهى موجود فى الجسم ؟! .

لعل « الشيخ » يرى ذلك من الوضوح ، بحيث لايحتاج إلى تسليمهم ، ولذلك صدر عبارته بقوله « ولا يعلم .. الخ » .

(٣) وفى نسخة « يوجد منها » وفى أخرى « يؤخذ منها » .

(٤) وفى نسخة « ليس له » ، والمذكر يمكن إرجاعه إلى « كل متناه » والمؤنث يمكن إرجاعه إلى « آحاد » .

(٥) أى إذا لم يكن حجم الآحاد المتناهية ، أزيد من حجم الواحد ؛ لم يكن تأليفها محصلا للمقدار ؛ لأن المقدار لا بد له من قبول القسمة ، =

وإن كان لكثرة متناهية منها حجم ، فوق حجم الواحد ؛ وأمكنت الإضافات بينها فى جميع الجهات ، حتى كان حجم فى كل جهة ، فكان جسم ؛ كانت نسبة حجمه إلى حجم[١] الذى آحاده غير متناهية ، نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر .

لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف والنظم، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير[٢] المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه .

وهذا خلف محال[٣] *

= بل لا يكون هذا التأليف محصلا للعدد ، ولا مفيداً له ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها ، مساويا لمقدار الواحد منها ، تكون فى حيز ذلك الواحد ، فلا يقع بينها امتياز ولا تعدد .

ولست أظن « الشيخ » يريد الوقوف عند هذا الحد ، بل عساه يريد أن يقول : ولو أضفنا إلى هذه الآحاد ، مثلها، لم يكن حجم الجميع زائدا على حجم الواحد . وهكذا كلما ضاعفنا ذلك القدر .

وإذن فلا يمكن أن يتركب من هذه الآحاد جسم أصلا .

لعل « الشيخ » يريد أن يقول ذلك ، وإلا فبدونه لم يظهر بالضبط المحال الذى يريد « الشيخ » أن يلزم به هؤلاء الناس .

(١) وفى نسخة « الحجم » . (٢) وفى الأصل « الغير » .

(٣) خلاصة هذا البيان :

أن المقدار المتناهى من آحاد الأجزاء :

إما أن يزيد حجمه على حجم الواحد من الأجزاء .

وإما أن لا يزيد . =

تنبيـه :

أليس إذا أوجب النظر ؛ أن الجسم لايجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية[١] ؟!.

وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم، مفاصل متناهية إلى مالاينفصل[٢] ؟.

فقد أوجب[٣] إمكانَ وجود جسم ، ليس لامتداده مفاصل ؛ بل هو فى نفسه ، كما هو عند الحس .

= فان لم يزد ، لم يتكون من هذه الأجزاء جسم ، على مابيناه سابقا ص ١٩ .

وإن زاد ، أمكن أن يضاف إليه أيضا كميات متناهية، على نوبات متعددة ، حتى يتكون منه جسم .

وهذا الجسم سيكون متناهى الأجزاء ، لأن المكون من مجموعات متناهية، يكون متناهيا حتما .

فاذا قورن هذا الجسم، بجسم آخر مساو له فى الحجم: مما يدعى « النظام وشيعته » أنه مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ يكون الجسمان متساويين حجما، مع عدم تساويهما فى كمية الأجزاء .

وهذا محال واضح .

ولعله من الواضح أن هذا البيان قد انبنى على صحة افتراض أخذ كية من الجسم متناهية الأجزاء ، على ماأشرنا إليه ص ١٨ .

ولعل هذا الافتراض غير صحيح عند أصحاب هذه النظرية .

(١) على مايرى « النظام » وشيعته . على ماسبق بيانه ص ١٧ .

(٢) ذلك هو رأى جمهرة المتكلمين ، على ماسبق بيانه ص ١٣ .

(٣) وذلك لأن القسمة عقلية حاصرة ، هكذا : =

لـكنه ليس مما لاينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلا للانفصال[1] .

ووقوع المفاصل :

إما بفك وقطع .

وإما باختلاف عرضين قارين ، كما فى البلقة .

وإما بوهم وفرض ، إن امتنع الفك بسبب *

تذنيب :

أليس[2] إذا لم يكن تأليف من آحاد لاتقبل القسمة ؛ وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة ـ لاسيما الوهمية منها ـ لايقف إلى غير النهاية ؟! .

وهذا باب ، لأهل التحصيل فيه إطناب ؛ والمستبصر يرشده القدر الذى نورده *

تنبيـه :

إنك ستعلم أيضاً ـ مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ـ

= إما أن تكون الأجسام مركبة من أجزاء فعلية ، أولا .

والأجزاء الفعلية :

إما متناهية، أو غير متناهية .

فإذا تم له ـ على دعواه ـ إبطال التركيب من الأجزاء الفعلية بقسميه ؛ بقى أن الجسم متماسك ؛ هو فى نفس الأمر ، كما يتراءى أمام الحواس .

(١) وهذا الحكم ثابت ، يدرك بالحواس ، ولا يمكن الشك فيه .

(٢) انتهى قبل ، إلى أن الجسم متصل بالفعل ، قابل للانفصال. فـكمل هنا بأن الانفصال ـ ولو الوهمى ـ لايقف عند حد . ليخلص له أن الجسم متصل بالفعل، قابل للانقسام إلى غير النهاية .

أن الحركة عليها[١] ، وزمان تلك الحركة ؛ كذلك[٢] .

وأنه لايتألف أيضاً مما لاينقسم ، حركة ولا زمان[٣] *

إشارة :

قد علمت : أن للجسم مقدارا[٤] ثخينا متصلا .

---

(١) أى على المقادير . (٢) يعنى : يحتملان قسمة بغير نهاية .

(٣) بعد ما أثبت فيما سبق أن المتصلات القارة — كالأجسام — لاتتألف مما لاينقسم ، نبه هنا إلى أن المتصلات غير القارة — كالحركة والزمان — كذلك ؛ لتطابق كل أولئك فى العقل .

فإن الحركة فى مسافة ، تنقسم بانقسامها .

وكذلك زمان الحركة ، ينقسم بانقسامها .

فإذن لاحركة مؤلفة من أجزاء لاتتجزأ .

ولا زمان مؤلف من أجزاء لاتتجزأ .

ويلزم من ذلك أن قسمة الزمان إلى « ماض » و « مستقبل » و « حال » ؛ لاتصح ؛ لأن « الحال » حد مشترك ، هو نهاية الماضى ، و بداية المستقبل .

والحدود المشتركة بين المقادير ، لاتكون أجزاء لها ؛ وإلا لكان التنصيف ، تثليثا ؛ لأن الحد الفاصل ، بين هذا النصف ، وذاك ، سيكون — بناء على أن الحدود المشتركة بين المقادير ، أجزاء لها — جزءا ثالثا .

(٤) المراد بالمقدار هنا ، الكمية .

والمراد بالثخين هنا ، ما يكون ذا حشو بين السطوح .

والمراد بالمتصل هنا ، مايمكن أن يفرض له أجزاء تشترك فى الحدود .

ومجموعة هذه الأشياء ، تصور مايعرف لدى الفلاسفة بـ « الجسم التعليمى » =

وأنه قد يعرض له انفصال[١] وانفكاك .

وتعلم أن المتصل بذاته[٢] ، غير القابل[٣] للاتصال والانفصال ، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين .

فإذن قوة هذا القبول ، غير وجود المقبول بالفعل[٤] ،وغير هيأته وصورته.

وتلك[٥] القوة ، لغير ماهو ذات المتصل بذاته ، الذى عند الانفصال

إذ هو كمية متصلة ثخينة .

وإنما قال : قدعلمت ؛ لأنه أثبت فيما سبق ص ٢٠ كون الجسم متصلا فى نفسه ، كما هو عند الحس ؛ وكان كونه ذا كمية ، وذا ثخانة ؛ أمرا بينا غير متنازع فيه.

(١) الانفصال على مامر ص ٢١ ، يكون بأحد أمور ثلاثة ؛ أحدها الانفكاك ؛ فالإنفصال إذن أعم من الانفكاك .

(٢) « المتصل بذاته » هو « الصورة الجسمية » ، ويصح أن يكون المراد به هو « الجسم التعليمى » .

وإنما قيد « المتصل » بكونه « بذاته » ؛ لأن المادة أيضا متصلة ، ولكن بغيرها ، أى بالصورة .

(٣) « والقابل للاتصال والانفصال » هو « الهيولى » .

(٤) يعنى أن قوة قبول الشىء ، غير وجود الشىء بالفعل .

فمثلا قوة قبول الجسم للحرارة ، شىء مغاير لنفس وجود الحرارة .

(٥) يعنى أن قوة قبول الشىء ، كالحرارة ؛ تكون فى غير هذا المقبول ، أى تكون فى الجسم ، لافى الحرارة نفسها ، فإن الشىء لايقبل نفسه .

وعلى قياس هذا ، تكون قوة قبول الاتصال ، حاصلة لشىء غير الصورة ، أعنى للهيولى .

يُعدم ويُوجد غيرُه ؛ وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا *

وهم وتنبيـه :

ولعلك تقول : إن هذا إن لزم ؛ فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل . وليس كل جسم – فيما أحسب – كذلك(١).

فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن طبيعة(٢) الامتـداد الجسمانى فى نفسها ،

(١) إلى هنا ينتهى تصوير الوهم .

وحاصله :

أنه أثبت فيما سبق :

أن الجسم متصل فى الواقع ، كما هو فى إدراك الحس ص ٢٠ .

وأنه قابل للانفصال ، والاتصال ص ٢١ .

وبين أن قوة القبول ، غير وجود المقبول ص ٢٣ .

وأن هذه القوة تكون لغير ذات المقبول ص٢٣ .

والمقبول هو الاتصال – أعنى الصورة الجسمية – والانفصال .

فقوة القبول تكون لشىء غيرهما أعنى الهيولى ص ٢٣ .

فبهذا يكون قد وصل إلى إثبات الهيولى ، وهذا الوصول ثبت – كما هو واضح – عن طريق قبول الجسم المتصل للانفصال .

ولـكن ليس كل الأجسام ، قابلا للانفصال ؛ فإن الفلك فى رأى فلاسفة المسلمين ، غير قابل للانفصال .

وإذن فلا يمكن إثبات أن لهذه الأفلاك هيولى ، حيث هى ليست قابلة للانفصال ، الذى هو طريق إثبات الهيولى . (٢) يعنى أن الامتداد – أى الصورة الجسمية – طبيعة واحدة ، لاتختلف فى أفرادها ، كما هو شأن سائر=

واحدة ؛ وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ؛ متشابهة .

وإذا عرف فى بعض أحوالها ، حاجتُها إلى ما تقوم فيه ؛ عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه .

ولو(١) كانت طبيعتُها ، طبيعة مايقوم بذاته ؛ لحيث كان لها ذات ، كان لها تلك الطبيعة؛ لأنها طبيعة نوعية محصلة، تختلف بالخارجات عنها، دون الفصول*

وهم وتنبيـه :

أولعلك تقول(٢): ليس الامتداد الجسمانى الواحد ، بقابل للانفصال ألبتة. وإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام،

= الطبائع والحقائق ، وإن اختلفت فبأمور غير نفس الطبيعة .

وإذا ثبت ذلك ، فهذه الطبيعة الواحدة ، إما أن تكون مستغنية عن القابل ــ أى المحل الذى تقوم به ــ أو محتاجة إليه .

وإذا ثبت أنها فى بعض الأحوال محتاجة ، كما فى الخشب مثلا ؛ فإن المشاهدة والحس يقضيان بأنه قابل للانفصال ، والاتصال . وذلك يؤدى إلى أن هناك هيولى هى محل لها ، لما شرحناه سابقا ص ٢٤ .

إذن فهذه الطبيعة بما هى طبيعة واحدة ، محتاجة لما تقوم به . وإذن فقد ثبتت الهيولى لجميع الأجسام .

(١) أى لو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ؛ لكانت مستغنية حيث كانت.

(٢) يريد « الشيخ » أن يدفع إشكالا آخر، ربما يرد على القول بثبوت الهيـولى .

ويتلخص هذا الإشكال فى أن الأجسام مؤلفة من أجزاء لاتتجزأ ، كما يقول جمهرة المتكلمين على مامر ص١٣ . =

إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام ، وما يشبهها[١] .

فإن خطر[٢] هذا ببالك ؛ فاعلم أن القسمة الفرضية أو الوهمية ، أو الواقعة باختلاف عرضين : قارين كالسواد والبياض فى البلقة ، أو مضافين كاختلاف محاذاتين ، أو موازاتين ، أومماستين .

= إلا أن هذا المذهب يخالف ذلك ، فى أن الأجزاء هنا أجسام لها امتداد ، وتقبل الانقسام وهما وفرضا فقط .

ومنها تتألف الأجسام بالتماس ، دون الاتصال الفعلى .

وإن ثبت هذا فسد القول بالهيولى :

لأن الأجسام المركبة ، لااتصال فيها ، وإنما هى مجموعة أجزاء صغيرة متماسة ، غير متماسكة .

وعن طريق الاتصال والانفصال الفعليين كانت تثبت الهيولى .

ولأن الأجسام الصغيرة المؤلفة للأجسام الكبيرة ، وإن كان فيها امتداد واتصال حقيقيان ، إلا أنها غير قابلة للانفصال الفعلى .

وعن طريق قبول الانفصال الفعلى ، كانت تثبت الهيولى .

إذن فلا هيولى .

(١) وفى نسخة « يُشبهها » . (٢) يرد « الشيخ » هذا الوهم بقوله :
إن هذه الأجزاء التى تزعمون تركب الاجسام منها ، تقبل القسمة الوهمية وما يشبهها فى زعمكم .

فهذه القسمة ، حين يتصور حصولها ، تجعل من الجزء الواحد جزئين :
تكون طبيعة كل واحد منهما ، هى طبيعة الآخر ـ ضرورة أنه لم يحدث مايغير هذه الطبيعة ـ وطبيعة كل واحد ، هى طبيعة المجموع المكون للجزئين ، وطبيعة =

تُحدث فى المقسوم اثنينية ما ، يكون طباع كل واحد من الاثنين ، طباعَ الآخر ، وطباعَ الجملة ، وطباعَ الخارج الموافق فى النوع .

وما يصح بين كل اثنين منها ، يصح بين اثنين آخرين .

فيصح إذن بين المتباينين ، من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ، ما يصح بين المتصلين .

ويصح بين المتصلين ، من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ، ما يصح بين المتباينين .

= كل واحد والمجموع ، هى طبيعة ماعدا هذا الجزء ، وما انقسم إليه : مما يتفق معه فى النوع .

وبما أن مقتضى الطبيعة الواحدة ، شىء واحد لايختلف ، فالطبيعة التى تقبل الانقسام ، تقبله دائما ، والتى لاتقبله ، لاتقبله دائما .

وبما أن هذه قبلته ، بدليل أنه وجد منها جزءان منفصلان ، بل أجزاء كثيرة تكون منها جسم ، بل أجسام .

إذن هذه الأجزاء تقبل القسمة الفعلية ، قياسا على وجود أجزاء من طبيعتها منفصلة بالفعل .

فإن قيل : هذا القياس ، وذلك التنظير ؛ غير مستقيم .

لأن طبيعة الامتداد واحدة ، ومع ذلك فهذه الطبيعة تقبل الانفكاك الفعلى ، فى الأجسام العنصرية كالخشب ونحوه .

ولا تقبله فى الأجسام غير العنصرية ، كالفلك .

قيل فى الجواب : إن عدم قبول الانقسام فى الأجسام الفلكية ، أو فى الأجسام الصغيرة الصلبة ، لأمر خارج عن طبيعة الامتداد ؛ إذ لو كان مقتضى طبيعته ، =

اللهم إلا من عائق مانع ، خارج من طبيعة الامتداد ، لازم [1] أو زائل [2] .
ولعل هذا العائق ، إذا كان لازما طبيعيا [3] ، كان لا اثنينية بالفعل ، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون نوعه فى شخصه * .

إشارة :

كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع ، اثنينية ولا كثرة تعرض [4] ؛ بل يكون نوعه فى شخصه ، أى لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد [5] .

وكيف توجد اثنينية، أو كثرة، لأشخاص ذلك النوع؛ والعائق عنه لازم [6]

= لما أمكن الانفكاك فى جسم من الأجسام .
وإذا كان المانع خارجا عن طبيعة الامتداد ، كانت هذه الطبيعة من حيث ذاتها ، قابلة للانفصال الفعلى .
وعن طريق هذا القبول ، يمكن إثبات الهيولى .
وهو المطلوب .

(١) كما فى الأفلاك . (٢) كما فى الأجزاء الصلبة الصغيرة .

(٣) لعله يعنى ، أن الشىء إذا كان من طبعه متنافيا ، مع الانفكاك الفعلى ، وكان فى الوقت ذاته لازما لا ينفك لطبيعة الامتداد ، التى هى بحسب طبعها ، قابلة للانفكاك ؛ منع هذا اللازم من انفكاكها الفعلى ، فكان الموجود منها دائما شيئا واحدا ، غير متعدد . (٤) وفى نسخة « تفرض » .

(٥) وفى نسخة « أى لا يوجد ذلك النوع ، إلا شخصا واحدا » .

(٦) وفى نسخة « أمر » قبل « لازم » .

طبيعى(١)*.

تذنيب:

أليس قد بان لك أن المقدار ، من حيث هو مقدار ؛ أو الصورة الجرمية ،

---

(١) كتب « الطوسى » فى شرح هذه الإشارة يقول :

« هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ ؛ ويوجد فى بعضها مترجما بالإشارة، وفى بعضها بالتنبيه، وفى بعضها بلا ترجمة .

ويشبه أنه كان حاشية ، فأثبت فى المتن سهوا ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة ، ومعناه ظاهر » .

وقال « الإمام الرازى فى شرحه :

« كل ماهية فإما أن يكون نفس تصورها ، مانعا من الشركة ، أولا يكون .

والأول يقتضى أن لا يحصل من تلك الماهية إلا شخص واحد .

والثانى يقتضى أن يكون تشخص الشخص ، الذى يدخل منها فى الوجود ، زائدا على تلك الماهية .

وذلك الزائد ، إن كان لازما ، استحال أن يحصل فى الوجود من تلك الماهية ، إلا شخص واحد ؛ واستحال على ذلك الشخص ، أن ينقسم انقساما انفكاكيا إلى جزئين ، وأن يحصل فى الوجود من تلك الماهية شخصان ، مع أنا قد فرضنا أن المانع من ذلك ، لازم للماهية ، وهو محال » .

وقال « الطوسى » تعليقا على عبارة « الرازى » هذه :

« وفى مصدر هذه القسمة نظر ؛ لأن الماهيـة المعقولة ، لا يكون نفس تصورها ، مانعا عن الشركة ، إلا إذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه » .

وهو نقد جيد .

و بانتهاء هذه الإشارة يكون « الشيـخ » قد فرغ من اثبات « الهيولى » .

من حيث هى صورة جرمية ، مقارنة لما تقـوم معه ، وتـكون صورة فيه .

ويكون ذلك هيولاها ، وشيئا هو فى نفسه ، لا مقدار ولا صورة جرمية له، ولتكن هى الهيولى الأولى ، فاعرفها .

ولا تستبعد أن لا يتخصص فى بعض الأشياء قبولها لقدر معين ، دون ما هو أصغر أو أكبر ، منه[1] * .

إشارة:

يجب[2] أن يكون محققا عندك ، أنه لا يمتد بعد فى ملاء ، أو خلاء — إن

---

(١) يحاول « الشيخ » أن يفسد رأيا بنى على القول بتركب الجسم من الأجزاء الفردة .

ذلك هو قولهم : إن الجسم العظيم لايصير صغيرا ، إلا لأحد أمرين :

إما لأن الأجزاء كانت متنفشة ، فكان عظيما . فإذا اندمجت صار صغيراً .

وإما لأنه ينفصل بعض الأجزاء عن الجسم العظيم ، فيكون الباقى صغيرا.

كذلك لا يكون الجسم الصغير عظيما ، إلا بعكس هذين الامرين .

فيجوز « الشيخ » أن يكون العظم والصغر عن غير هذين الأمرين .

وقد لخص « الإمام » فى « اللباب » مراده تلخيصا حسنا فقال ص٥٠ :

« قد بان لك أن المقدار والجرمية ، حالان فى محل .

وأنه ليس لذلك المحل مقدار ألبتة ، والشىء الذى لامقدار له فى نفسه ، تكون نسبة جميع المقادير إليه على السوية .

فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير ، بالمقدار العظيم ، من غير حدوث خلاء فى الداخل ، وانضياف جسم إليه من الخارج ، وبالعكس » .

(٢) يريد « الشيخ » أن يثبت أن الصورة لاتنفك عن الهيولى . =

جاز وجوده ـ إلى غير النهاية .

وإلا (١) فمن الجائز أن يفرض امتدادان ، غير متناهيين من مبدأ واحد ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

= والوسيلة لذلك ، إثبات أن كل جسم متناه. فإن ثبت له ذلك ، استطاع أن يقول :

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل .

فإذن الجسمية لاتنفك عن الشكل . والشكل لايحصل إلا مع المادة ، فإذن يجب أن لاتنفك الجسمية عن المادة .

فهو لذلك يحاول إثبات الخطوة الأولى ، وهى إثبات تناهى الأبعاد .

و يظهر أن هذه الخطى قد تأثر فيها « الشيخ » خطى إفلاطون من قبل ؛ إذ يروون عنه ، أنه حكى عن إفلاطون ـ فى الفصل الثانى من سابعة إلهيات الشفاء ـ قوله :

« ليس يجوز أن يكون بعد قائم ، لافى مادة :

لأنه إما أن يكون متناهيا .

أو غير متناه .

والثانى باطل ؛ لأن وجود بعد غير متناه محال .

وإذا كان متناهيا ، فانحصاره فى حد محدود ، وشكل مقدر ؛ ليس إلا لانفعال عرض له من خارج ، لالنفس طبيعته .

ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة ، وغير مفارقة .

وهذا محال » .

(١) هذا هو الدليل على تناهى الأبعاد ، الذى قلنا فيما سبق إن « الشيخ » قد اتخذه طريقا لإثبات ملازمة الصورة للمادة .

وقد رتبه « الشيخ » على مقدمات : =

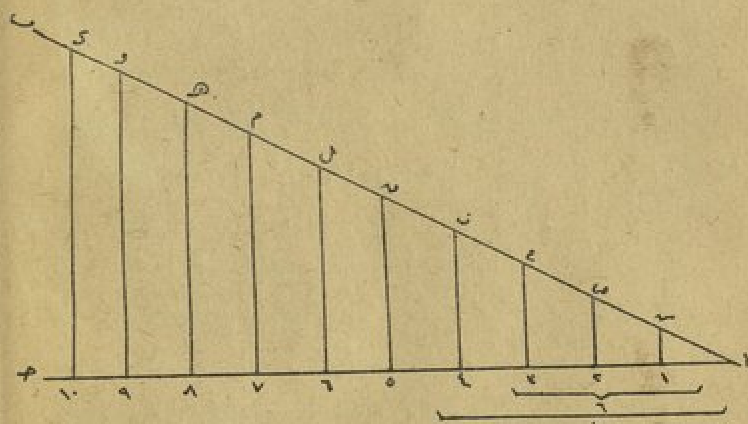
ومن الجائز أن تفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات .

= ففى هذه الفقرة، يضع المقدمة الأولى هكذا :

إن لم تكن الأبعاد متناهية ، جاز أن يفرض خطان كضلعى المثلث ، يبتدئان من نقطة واحدة ، ولا يزال البعد بينهما يتزايد إلى غير النهاية .

(١) وفى هذه الفقرة ، يضع مقدمة أخرى هكذا :

ومن الجائز أن تفرض بين ضلعى المثلث هذين أبعاد تتزايد بنسبة واحدة . « أنظر الشكل » .



فمثلا إذا فرضنا الخطين هما «ا» «ب» ، «ا» «حـ» وفرضنا بينهما هذه الابعاد :

«س»	وطـوله	١	ذراعا	«ل»	وطوله	٦	ذراعا
«ص»	«	٢	»	«م»	»	٧	»
«ع»	«	٣	»	«هـ»	»	٨	»
«ف»	«	٤	»	«و»	»	٩	»
«ق»	«	٥	»	«ى»	»	١٠	»

ومن الجائز أن تفرض بينهما [1] هذه الأبعاد إلى غير النهاية ؛ فيكون هناك إمكان زيادات ، على أول تفاوت يفرض بغير نهاية .

ولأن[2] كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد توجد فى بُعد[3] واحد .

= أمكن أن يفرض بين هذين الخطين أبعاد إلى مالانهاية ، تتزايد بهذه النسبة؛ مادام الخطان لا نهاية لهما .

(١) وفى نسخة « فيهما » .

(٢) وفى هذه الفقرة يضع مقدمة جديدة هكذا :

يمكن اشتمال بعض الأبعاد على مجموع ماقبله منها :

فمثلا الخط « ل » يبلغ طوله ستة أذرع ، وهو نفس مجموع أطوال الخطوط « س » ، « ص » ، « ع » : لأن

«س»	طولها	١
و«ص»	«	٢
و« ع »	«	٣

ومجموعها ستة .

كذلك الخط « ه » طوله ١٠

وهذا المقدار يساوى مجموع أطوال الخطوط :

« س » ، « ص » ، « ع » ، « ف » .

ومن ناحية لفظية ، لا أكاد استسيغ بدء الجملة باللام فى قوله « ولأن كل زيادة » إذ الكلام معها يشبه أن يكون ناقصا مايتعلق به اللام .

(٣) وفى نسخة بحذف كلة « بعد » .

وأيةُ زيادة(١) أمكنتْ ، فيمكن أن يكون هناك بُعدٌ ، يشتمل على جميع ذلك الممكن .

---

(١) وفى نسخة « زيادات » .

وفى هذه الفقرة يرتب « الشيخ » على هذه المقدمات ، النتيجة المرجوة ، فيقـول :

حيث إنه أمكن امتداد خطين من نقطة واحدة إلى مالا نهاية له .

وحيث إنه يمكن أن يفرض بين هذين الخطين أبعاد تتزايد بنسبة واحدة على مابيناه فى الشكل .

وحيث إنه يمكن أن يوجد بين هذه الأبعاد مايشتمل على مجموع ماسبقه .

وحيث إن هذه الأبعاد المفروضة بين هذين الخطين يمكن أن تستمر هكذا متزايدة إلى مالانهاية له ، ضرورة أن الخطين لانهاية لهما .

إذن فيجب إمكان وجود بعد يشتمل على مجموع ماقبله من الأبعاد التى لا نهاية لها ، على نحو مابينا سابقا ، من اشتمال البعد « ل » على مجموع الأبعاد « س » ، « ص » ، « ع » .

كذلك البعد « ه » يشتمل على مجموع الأبعاد « س » ، « ص » ، « ع » ، « ف » .

إذ أنه لو لم يكن وجود هذا البعد المشتمل على مجموع الأبعاد غير المتناهية ممكنا ، لوجب أن يتناهى الخطان اللذان على هيأة ضلعى المثلث . والمفروض عدم تناهيهما .

وإذا اشتمل هذا البعد المفروض على مجموع الأبعاد غير المتناهية التى قبله ؛ وجب أن يكون هو أيضاً غير متناه ؛ لأن مايساوى غير المتناهى ، يكون غير متناه .

إذن يكون هذا البعد غير المتناهى واقعاً ، بين حاصرين هما الخطان =

وإلا فيكون إمكانُ وقوع الأبعاد إلى حد ، ليس للزائد عليه إمكان ؛ فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود ، الذى فى القوة ؛ فيصير البعدُ بين الامتدادين محدودا فى التزايد ، عند حد لايتجاوزه فى العظم ، وهناك ينقطع لامحالة الامتدادان ، ولا ينفذان بعده .

= اللذان على هيأة المثلث .

وهذا محال بين الإحالة ؛ لأن وقوعه بين خطين يحدانه ويحصرانه ، يتنافى تمام المنافاة مع كونه غير متناه فى البعد .

هذا وإنى لأحب أن أعود إلى النص لنتفهم بعض ألفاظه وعباراته ، فإن فيها شيئاً من الغموض والخفاء ، بعد ما أبنا فى إسهاب جوهر الفكرة :

فقوله «وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد، إلى حد ليس للزائد عليه إمكان» معناه : إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الأبعاد الممكنة ، وجب أن يكون وقوع الأبعاد واقفا حد ، ليس يمكن الزيادة عليه .

ويلزم من وقوف الأبعاد عند حد لايمكن الزيادة عليه، أن لايوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه ، من جملة الأبعاد غير المتناهية التى هى موجودة بالقوة

وهذا معنى قوله « فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود » .

ويلزم من وقوف الأبعاد عند حد لا تتجاوزه أن ينتهى الخطان اللذان فرضنا أنهما لاينتهيان .

وذلك معنى قوله « وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان » .

وأما قوله « وإلا أمكنت الزيادة على أكثر مما يمكن ... الخ » .

فمعناه أنه : إن لم ينقطع الخطان حين فرضنا أنه لايمكن وجود بعد يشتمل على جميع الأبعاد قبله ؛ فقد يوجد بعد أكبر مما فرض أنه لايمكن أكبر منه. =

وإلا أمكنت الزيادة على أكثر [1] مما يمكن ، وهو ذلك المحدود ، من جملة غير المحدود .

وذلك [2] محال .

فبيّنٌ أنه يكون هناك إمكانٌ أن يوجد بعدٌ بين الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية .

فيكون مالا يتناهى ، محصورا بين حاصرين .

هذا [3] محال .

وقد تستبين استحالة ذلك أيضا من وجوه أخرى ، يستعان فيها بالحركة [4]

= وأما قوله « فبين أنه يكون هناك إمكان ... الخ »

فمعناه أنه حيث وجب امتداد الخطين إلى ما لا نهاية له — كما هو الفرض — ، وحيث وجب وجود بعد يشتمل على جميع الأبعاد قبله مما لانهاية له، لزم أن يكون هناك بعد لا نهاية له ، مع أنه محصور بين حاصرين .

وذلك هو المحال الذى أدى إليه افتراض عدم تناهى الأبعاد . وما أدى إلى المحال محال .

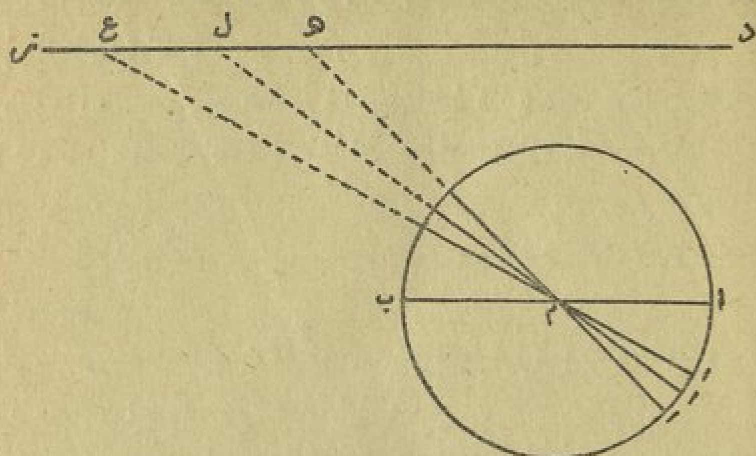
ولعله قد ظهر لك من تتبع عبارة « الشيخ » أن فيها غموضا ، جر إليه الإسراف فى الإيضاح .

(١) وفى نسخة « مايمكن » .

(٢) وفى نسخة « وهو » .

(٣) وفى نسخة « وهو » .

(٤) أما التى يستعان فيها بالحركة فنفرض دائرة « م » كما فى الشكل . =



يقطعها الخط « ا » « ب » ماراً بمركزها « م » .

ونفرض الخط « د » « ز » غير متناه فى جهة « ز » وموازيا فى الوقت نفسه للخط « ا » « ب » .

فإذا تحركت الدائرة بحيث يسامت الخط « ا » « ب » الخط « د » « ز » فيمكن حينئذ مد الخط « ا » « ب » بنقط حتى يلتقى مع الخط « د » « ز » فى نقطة « هـ » .

فتنشأ زاوية من التقاء الخطين هى « ا » « هـ » « د » .

ولكن ـ بمقتضى ما انتهى إليه «الشيخ الرئيس» من أن الأجسام والسطوح يمكن تقسيمها إلى ما لا نهاية له ـ يكون ممكنا الحصول على زاوية أقل منها .

فإذا حركنا « ا » « ب » حركة نحصل بمقتضاها على زاوية أصغر من هذه الزاوية ، انتقل رأس الزاوية من « هـ » إلى « ل » .

فإذا حركنا « ا » « ب » حركة أخرى نحصل بمقتضاها على زاوية أقل من الزاوية الأخيرة ، انتقل رأس الزاوية من « ل » إلى « ع » . =

= وهكذا كلما صغرت الزاوية ، كلما ذهب رأسها إلى مسافة أبعد فى الجهة غير المتناهية للخط « د » « ز » .

وبما أنه — حين تتحرك الدائرة لينتقل الخط « ا » « ب » من الموازاة للخط « د » « ز » إلى المسامتة — لا تنشأ الحركة المحدثة للزاوية الكبيرة، قبل الحركة المحدثة للزاوية الصغيرة .

وبما أنه ليس يمكن الوقوف عند حد يكون هو الأصغر الذى لا يمكن وجود ما أشد صغراً منه .

بناء على هذين الأصلين لا تمكن مسامتة الخط « ا » « ب » للخط « د » « ز » مطلقاً : أى لا تمكن حركة الدائرة ، مع أنها ممكنة .

واستحالة الممكن إنما جاء فى نظرهم من افتراض الخط « د » « ز » غير متناه من جهة « ز » .

☆ ☆ ☆

هذا هو البرهان مشروحا ، موضحا بالرسم ؛ وهاك نص عبارتهم فيه :

قال « الطوسى » جـ ١ ص ٢٩ :

« الوجه الذى يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على فرض كرة ، يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه ، يجب أن يسامته بعد الموازاة، بحركة الكرة.

فيلزم أن يوجد فى الخط أول نقطة يسامتها القطر ، ويستحيل أن يوجد ؛ لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة .

فيلزم الخلف » .

وقال « صاحب المحاكمات » ص ٦٤ عن هـذا البرهان ويسميه برهان « المسامتة » :

« أما برهان المسامتة :

فإنا إذا فرضنا كرة، خرج من مركزها قطر متناه، مواز لخط غير متناه. =

= وتحركت الكرة، حتى زالت الموازاة إلى المسامتة .
فلا بد أن يوجد فى الخط غير المتناهى ، نقطة هى أول نقطة المسامتة .
لكنه محال فى الخط غير المتناهى .
أما بيان الشرطية :
فلأن المسامتة ، ما كانت ثم حصلت ، فيكون لها أول بالضرورة .
وأما استحالة التالى فلوجهين :
أحدهما : أن كل نقطة تفرض فى الخط غير المتناهى ، أول نقطة المسامتة ؛ تكون المسامتة معها بزاوية حادثة فى المركز .
والزاوية قابلة للقسمة إلى غير النهاية . فالمسامتة بزاوية أصغر منها ، قبل المسامتة بتلك الزاوية .
فهى مع نقطة أخرى فوق تلك النقطة المفروضة .
والثانى : أن المسامتة مع أى نقطة تفرض ، يكون لحركة .
وكل حركة منقسمة إلى غير النهاية ، فالمسامتة ببعض تلك الحركة ، يكون مع نقطة أخرى فوقها .
فما فرض أول نقطة المسامتة ، لايكون أول نقطة المسامتة .
هذا خلف » .

* * *

هذا هو دليل « المسامتة » كما يسميه « صاحب المحاكمات » .
وإن فى نفسى من هذا الدليل شيئاً .
إذ يبدو لى أن تجويز انقسام الزاوية إلى أقسام لا نهاية لها، كان هو السبب الذى جر إلى هـذا المحال ، وليس عدم تناهى الخط « د » « ز » هو الذى جر إليه . =

أو لا يستعان (١) .

= إذ أننا لو قلنا : إن الخط « ا » «ب» لايمكن أن ينتقل نقلة ويقطع مسافة ، إلا بعد أن يقطع مادونها ، ولا يقطع مادونها إلا بعد أن يقطع ما هو اصغر منه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، فلا تمكن الحركة ولا المسامته ، سواء قلنا : إن الخط « د » « ز » متناه أو غير متناه .

ولو أننا فرضنا أن هناك مسافة وحركة لايمكن وجود أصغر منهما فعلا ، وإن أمكن فرضا وتقديرا . فإن امتداد الخط « ا » « ب » سيلتقى مع الخط « د » « ز » عند نقطة لا يمكن القول بأنه قبل مسامته له عندها يجب أن يسامته عند نقطة قبلها .

وإذن فليس يهمنا بعد ذلك أن يكون الخط « د » « ز » ذاهباً وراءهذه النقطة إلى ما لا نهاية له ، أو واقفاً عندها ، أو ذاهباً إلى مابعدها بقليل .

والخلاصة أن الذى جر إلى المحال ـ فيما أرى ـ إنما هو تجويز انقسام الزاوية ـ التى تحصل من حركة قطر الدائرة الموازى للخط الخارج عن الدائرة ـ إلى مالا نهاية له ، لا تجويز امتداد الخط الموازى للدائرة إلى ما لا نهاية .

فلا يكون الدليل منتجا المطلوب ، وهو استحالة تناهى الأبعاد .

(١) وأما التى لا يستعان فيها بالحركة ، فيقول عنه « الشيخ الرئيس » فى « النجاة » القسم الطبيعى ص ٢٠٢ طبع دار السعادة لسنة ١٣٣١ هـ .

« ولنبرهن أنه لايتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع ، غير متناه ؛ لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها ، أو غير متناه من طرف .

فإن كان غير متناه من طرف ، أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهى ، جزء بالتوهم .

فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء ، شيئاً على حدة . =

= وبانفرادة شيئاً على حدة .

ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين فى التوهم ؛ فلا يخلو :

إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين فى الامتداد ، فيكون الزائد والناقص ، متساويين . وهذا محال .

وإما أن لايمتد ـ يعنى الناقص ـ بل يقصرعنه، فيكون متناهياً ، والفضل أيضاً كان متناهياً ؛ فيكون المجموع متناهياً ، فالكل متناه .

وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطرف ... الخ »

وهذا هو البرهان المسمى عندهم « برهان التطبيق » .

كما أن البرهان الذى ذكره « الشيخ » هنا فى الإشارات ـ أعنى افتراض خطين يلتقيان فى نقطة ، ويمتدان على هيأة ضلعى مثلث ، على نحو ما شرحناه سابقاً ـ فيسميه بعضهم « البرهان السلمى » لأن الشكل حين يرسم يكون على هيأة سلم .

ومما هو جدير بالذكر أن برهان التطبيق الذى يستعمله «ابن سينا» لبطلان تناهى الأبعاد ، يستعمله المتكلمون فى بطلان التسلسل مطلقا ، ويصرح ابن سينا بأنه لايمكن استخدامه فيما استخدمه فيه المتكلمون ، قال فى النجاة ص ٢٠٢ :

« إنه لايتأتى أن يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع ، غيرَ متناه .

ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود معا ، غير متناه .

وأعنى بمرتب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع ...

وأما إذا كانت الأجزاء لاتتناهى ، وليست معا ، وكانت فى الماضى والمستقبل فغير ممتنع وجودها ، واحدا قبل آخر ، أو بعده ، لا معا .

أو كانت ذات عدد غير مترتب ، فى الوضع ولا الطبع ؛ فهلا مانع عن وجوده معا ، ولا برهان على امتناعه .

=

ولكن فيما ذكرناه كفاية (١) *

= بل على وجوده برهان .

أما من القسم الأول :

فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك .

والحركة كذلك .

وأما من القسم الثانى :

فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين ؛ لا نهاية لها فى العدد ـ كما سيلوح لك الحال فيه ـ .

وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه ، ولا يفيد احتماله إياها ، جواز الانطباق .

ولأن ما لا ترتيب له فى الوضع أو الطبع ، فلن يحتمل الانطباق .

وما لا وجود له معا ، فهو فيه أبعد .

وأما السبيل التى يسلكها الناس فى نفى اللانهاية فى الماضى فكلها إما من ذائعات محمودة ، وإما من مقدمات سوفسطائية ، وليس شىء منها ببرهانى » .

(١) وقول «الشيخ» : « وفيما ذكرناه كفاية » يفيد أن هذا البرهان الذى ذكره ، والذى يسمى بـ « السلمى » كاف فى إثبات تناهى الأبعاد ، سواء فى جهة أو فى أكثر من جهة .

ولكن « صاحب المحاكمات » يقول ص ٦٤ :

« واعلم أن هذا البرهان ـ يعنى السلمى ـ لايدل إلا على امتناع اللاتناهى ، من الجهتين : الطول والعرض .

أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة ، فلا دلالة له عليه ؛ لأنه لو فرض اللاتناهى من جهة الطول فقط ؛ لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ، وينفرجان متزايدا إلى غير النهاية ، ضرورة توقف إمكان انفراجهما =

= كذلك ، على اللاتناهي في العرض .

وعلى هذا لايتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني .

فإن الشكل : هيأة إحاطة الحد الواحد أو الحدود ، بالشيء .

وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني ، في سائر الجهات ؛ فلا يكون فيما ذكره « الشيخ » كفاية ، فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين الآخرين – يعني برهاني « المسامتة والتطبيق » – » .

ولعل الحق مع « صاحب المحاكمات » ؛ فإن عبارة « الشيخ » نفسه في « النجاة » وقد مرت بنا ، تفيد أن لإثبات عدم التناهي من جهة واحدة ، طريقاً خاصاً به غير الطريق الذي يثبت به عدم التناهي من جميع الجهات .

* * *

ومما هو جدير بالالتفات إليه قول « الطوسي » في مبدأ شرحه لمسألة تناهي الأبعاد ، ج ١ ص ٢٧ :

« هذه مسألة تناهي الأبعاد .

وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي .

وهي أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

منها إثبات محدد الجهات – كما سيأتي بعد – ، وهي أيضاً من الطبيعيات .

ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها – أعني المقدار – عن الهيولى .

وهي من علم مابعد الطبيعة » .

فهذا يدل – كما أشرنا إليه سابقاً ص ١٢ – على أن مسائل هذين العلمين – الطبيعي والإلهي – متشابكة متداخلة ؛ ولذا سلكهما معاً في أنماط متعاقبة مترتبة .

إشارة :

فلقد[1] بَانَ لك أن الامتداد الجسمانى ، يلزمه التناهى ؛ فيلزمه الشكل ؛ أعنى فى الوجود .

---

(١) يحاول « الشيخ » فى هـذه الإشارة أن يثبت أن الصورة لا تنفك عن الهيولى .

وهى من مسائل ما بعد الطبيعة على ما أشرنا إليه ص٤٣ .

وملخص هذه المحاولة :

أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى ـ لأنه قد أثبت فيما سبق ص٣٠وما بعدها ـ أن الأبعاد متناهية .

والتناهى يلزمه الشكل ؛ إذ الشكل هيأة شىء يحيط به نهاية واحدة ، أو أكثر من واحدة ، من جهة إحاطتها به ، وإذا حقق ذلك كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات .

إذن الامتداد الجسمانى يلزمه الشكل؛ ولكن ليس لزوم الشكل للامتداد من حيث ماهيته ، بحيث يكون لايمكن أن يوجد فى الخارج ويتصور فى الذهن إلا متناهياً مشكلا ؛ بل هو لازم خارجى فقط ، دون التصور الذهنى، إذ يمكن أن يتصور غير متناه .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » : « أعنى فى الوجود » .

بيد أن لزوم الشكل للامتداد ، لا يخرج عن أحوال ثلاثة .

ا — إما أن يلزمه لنفسه، بمعنى أنه لو فرض انفصال الامتداد عن الهيولى ، للزمه الشكل من غير أن يكون هناك مدخل لشىء آخر أصلا .

وقد أبطل « الشيخ » هذه الحال بأنه يلزم من ارتباط الشكل بالامتداد وحده ، أمور :

=

فلا يخلو :

إما أن يكون هذا اللازم ، يلزمه ـ ولو انفرد بنفسه ـ عن نفسه .

أو يلحقه ويلزمه ـ لو انفرد بنفسه ـ عن سبب فاعل مؤثر فيه .

أو يلزمه بسبب الحامل ، والأمور التى تكتنف الحامل .

ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه ؛ لتشابهت الأجسام : فى مقادير الامتدادات ، وهيئات التناهى والتشكل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كُلِّيَّتَهُ .

أولا : أن تتشابه الأجسام فى المقادير .

لأن الامتداد فى الأجسام متشابه ؛ والعلل المتشابهة ، تنتج معلولات متشابهة

ثانيا : أن تتشابه الأجسام فى هيئات التناهى .

ثالثا : أن تتشابه الأجسام فى التشكل .

والفرق بين هيئات التناهى والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب .

لأن هيأة التناهى ، أمر يعرض للشىء المتناهى .

والتشكل هو اعتبار الشىء مع ذلك العارض .

رابعا : أن يلزم الجزء المفروض من مقدار ما ، ما يلزم كليته .

بمعنى أنه لو فرض وجود أقل قليل من الامتداد ؛ لكان المقدار الموجود معه ، هو نفس مايوجد مع امتداد يكون أكثر مقدار يمكن ؛ و إذن لا يكون هناك قلة ، ولا كثرة .

وهذه اللوازم كلها باطلة ، فبطل ما أدى إليها،وهو استلزام الامتداد للتشكل من غير مدخلية شيئاً آخر أصلا .

ب ـ و إما أن يلزم الشكل الامتداد ، ولو انفرد عن المادة ولكن =

ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر ، وهو منفرد بنفسه ؛ لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه ـ من غير هيولاه ـ للفصل والوصل ، وكان له فى نفسه قوة الانفعال .

وقد بانت استحالة هذا .

فبقى أنه بمشاركة من الحامل .

فللهيولى إذن تأثير فى وجود مالا بد للصورة فى وجودها ، منه : كالتناهى والتشكل *

= بمدخلية فاعل مؤثر فيه .

وقد أبطل « الشيخ » هذه الحال بأنه : يلزم من ذلك أن يكون المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه :

للفصل والوصل .

وكان منفعلا بنفسه .

وهذا باطل ، لأن الشيخ قد أثبت فيما مر بنا ص٢٣ أن قوة القبول للاتصال والانفصال ، إنما هى لشىء غير المقدار .

حـ — وإما أن يلزم الشكل الامتداد لشىء غير نفسه ، وغير فاعل مؤثر فيه ؛ وليس ذلك إلا محله وهيولاه .

فالامتداد ـ أعنى الصورة ـ يلزمه الشكل ، ولا يوجد إلا مشكلا ، يعنى أن الشكل ضرورى للصورة وبما أن الشكل لا يحصل لها إلا بوساطة الهيولى ، تكون الهيولى ضرورية لوجود الصورة .

وهو المطلوب .

وهم وتنبيه[1] :

أو لعلك[2] تقول : وهذا أيضاً يلزمك فى أشياء أخر .

فإن الجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلك .

ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضَى طباعه ؛ وطبعُ الجزء وطبعُ الكل واحد .

---

(١) وفى نسخة « وهم وإشارة » .

(٢) سبق لـ « الشيخ » حين أراد أن يثبت أن لاغنى للصورة عن الهيولى أن قال : إن الامتداد يستلزم الشكل ، بوساطة التناهى ، فلا يخلو هذا الاستلزام :

إما أن يكون استلزام الامتداد للشكل من غير مدخلية شىء آخر أصلا .

وإما أن يكون لأمور أخرى على ما مر بك بيانه ص ٤٤ .

ثم رتب على الفرض الأول أنه لو كان الامتداد بنفسه مستلزما للشكل لوجب أن يكون مقدار الجزء هو نفس مقدار الكل ، فلا يكون هناك قلة ولا كثرة .

سبق لـ « الشيخ » هذا ، ثم استشعر اعتراضا عليه ، فحكاه بقوله : « أو لعلك تقول ... الخ » .

وحاصل هذا الاعتراض أن يقال : إن « الشيخ الرئيس » منع أن يكون الشكل لازما للامتداد وحده بناء على أن المعلول ـ وهو الشكل ـ مختلف فى الكل والجزء ، مع تشابه العلة فيهما وهى الامتداد .

وأنه لو كان الامتداد هو وحده العلة ، لوجب تشابه المعلول وهو الشكل والمقدار . =

فنقول(١) لك : إن الشكل حصل للفلك ، عن طبيعة قوة ، أوجبت لهيولاه

= فعدم تشابه المقدار والشكل فى الـكل والجزء ، دليل على أن الامتداد ليس هو وحده العلة .

فهذا المنع غير مسلم ، وهـذا البناء غير سليم ؛ لأنه يجوز عندك أن تتشابه العلة ، ولا يتشابه المعلول .

ألا ترون أننا حين نفرض جزءاً من الفلك ، لايمكن أن يكون لهذا الجزء مقدار الـكل وشكله ، ضرورة .

وشكل الفلك مقتضى طبعه .

وطبع الـكل والجزء واحد .

فأمكن أن تتشابه العلة ـ وهى طبع الفلك ـ فى الـكل والجزء .

مع اختلاف المعلول وهو مقدار الـكل وشكله ، ومقدار الجزء وشكله .

فلم يلزم من تشابه العلة تشابه المعلول .

وإذن يصح أن يكون الامتداد هو وحده علة الشكل ، وليس يلزم من هذا أن يكون شكل الـكل والجزء واحدا ، كما ادعيت .

هذا هو الاعتراض ، وقد أخذ فى الإجابة عنه بقوله :

« فنقول لك ... الخ » .

(١) شروع فى الإجابة عن الإشكال السابق .

وقوله « عن طبيعة قوة » : يعنى بها الصورة النوعية .

وقوله « تلك الجرمية » : يعنى بها الصورة الجسمية .

فمعنى هذه الفقرة : أن الصورة النوعيـة للفلك هى التى أوجبت لهيولاه صورته الجسمية وشكله معا .

وقوله « فلما وجب لها ذلك...الخ » يعنى به : أن الصورة النوعية للفلك =

لما أوجبت له ذلك الشكل ، أوجبت أن لا يكون للجزء — من حيث هو جزء — شكل الكل .

ضرورة أن وجود الجزء في الجسم البسيط متأخر عن وجود الكل ، فلا يكون شكله وهو جزء كشكل الكل .

ومفاد مجموع هذه العبارات : أن شكل الفلك كان نتيجة للصورة النوعية .

والصورة النوعية في الفلك جزءا وكلا ، واحدة .

وهذا كان يحتم أن يكون شكل الجزء والكل في الفلك واحدا على مقتضى ماقاله « الشيخ الرئيس » من أن الامتداد لو كان هو وحده العلة في الشكل لوجب أن يكون شكل الكل والجزء واحدا ، ضرورة أن العلل المتشابهة تنتج المعلولات المتشابهة — لولا ماقارن الفلك من أمور حالت دون اطراد هذا القانون .

وهذه الأمور التي قارنت هي ماأشار إليها بقوله :

« فهذا له عن عارض ومانع . . . الخ » .

أي هذا الحال للفلك الذي خالف فيه ماكان يتوقع له ، ناشىء عن عارض ... الخ .

والعارض ، هو الكلية والجزئية ، التي تعرض للفلك بوساطة هيولاه ، بخلاف الجسمية المجردة عن الهيولى — أعني الامتداد — فلا تعرض له الكلية والجزئية .

والمانع : هو كون الجزء مفروضا بعد حصول الكل ، فإن هذا المعنى هو المانع له عن قبول مايقتضيه اتحاد العلة .

وهذا بخلاف الجسمية المجردة عن المادة ، فإنه لايتصور فيها جزء ولا كل .

=

وهناك أمر ثالث منضم إلى هذين ، وهو مقارنة الفلك للهيولى التى تقبل الصورة وتحملها ، وتتجزأ بها . ولا وجود لهذه الهيولى فى الجسمية المجردة .

فلهذه الأمور الثلاث : لوجودها فى الفلك ، وعدم وجودها فى الجسمية المجردة لم يلزم أن يكون حال الفلك ، كحال غيره مما لم تتوافر فيه كل هذه الأمور ، كالمقدار مثلا .

ولذلك قال :

« وأما المقدار ... الخ » .

يعنى : وأما الجسمية المجردة ، فليس لها – بحسب الغرض المذكور ص ٤٤ الذى ينص على أن الامتداد وحده كان علة التشكل – إلا هذه الطبيعة فلا يتصور فيها كل وجزء ، لا من نفسها ، ولا من علة أخرى خارجة عنها ؛ إذ المفروض أنها مأخوذة وحدها . ولا من مقارنة هيولى ؛ إذ المفروض أن الامتداد مأخوذ حال كونه مجردا عن الهيولى .

وحيث كان الأمر كذلك فلا يحصل اختلاف أصلا فيما توجبه العلل المتشابهة فلا كلية ولا جزئية ، بخلاف الحال فى الفلك .

وهذا معنى قوله « فلا يجب أن تستحق شيئا معينا ... الخ » .

وأما قوله « فليس يجب أن يقال ههنا ... الخ » .

فمعناه : أنه لا يقال فى ذلك الغرض المذكور – أعنى حين يؤخذ الامتداد مجردا ، ويكون هو وحده علة التشكل – إن فاعلا قد أثر فيه ، كما قيل فى الفلك : إن الصورة النوعية قد أثرت فيه ، ولا إن مادته قد استعدت وقبلت التجزى إلى القلة والكثرة كما قيل فى الفلك ذلك ؛ إذ لا مادة له ، ولا أن صلاحية الموضوع قد هيأت له قبول الانقسام ؛ كما قيل فى الفلك ذلك ؛ إذ لا موضوع له .

فاذن ظهر الفرق بين ذلك الفرض المذكور حين يجعل الامتداد وحده ، =

تلك الجرمية ، ولم يجب[1] لها ذلك عن نفسها أو عن جرميتها .

فلما وجب لها ذلك ، وجب ـ بإيجاب ذلك السبب ـ أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ، ما للكل ؛ لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة[2] الكل ، صورةُ الكل .

فهذا له عن عارض ، ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها

= هو علة الشكل .

وبين الفلك .

فاندفع الاعتراض .

ونعود بك بعد إلى تحقيقات لفظية ، يقتضيها تحرى ضبط المتن .

(١) وفى نسخة « لم يكن » .

(٢) فى نسخة تكرار قوله « صورة الكل » وهى التى اخترنا وضعها فى الصلب .

إحداهما مجرورة بالإضافة إلى قوله « حصول » .

والأخرى مرفوعة على أنها فاعل « لا يكون » .

والمعنى على هذا : لا يكون للجزء صورة الكل ، بعد حصول صورة الكل .

وفى نسخة ، بعدم تكرارها . ويكون فاعل قوله « لا يكون » ضميرا يعود إلى لفظ « ذلك » فى قوله « فلما وجب لها ذلك » و « ذلك » واقع على « الشكل » وعلى هذا يكون المعنى :

فلما وجب لهيولا الفلك بواسطة الصورة النوعية ، ذلك الشكل المخصوص ، وجب بهذه الوساطة نفسها أن لا يكون ذلك الشكل لما يفرض جزءا .

ويجوز أن يكون فاعل قوله « لا يكون » هو « ما » فى قوله « ما للكل »

ويتجزأ بها .

وأما المقدار : لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً ، إلا طبيعة المقدارية ـ وتلك الطبيعة هي واحدة ـ لم تصر كلاً وغير كل ، بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ، ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل .

فلا يجب أن تستحق شيئا معينا ، مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية .

فليس يمكن أن يقال ههنا ، لحقها من غيرها شيء ، بحسب إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع ؛ لحوقا سابقا ؛ ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة *

تنبيـه :

هذا الحامل [١] إنما له الوضع [٢] ، من قبل اقتران الصورة الجسمية به .

ولو كان [٣] له في حد ذاته وضع :

---

(١) يعني بالحامل الهيولى .

(٢) الوضع : كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

(٣) يريد إقامة الدليل على ما سبق من دعواه أن الهيولى لا تمكن الإشارة الحسية إليها ، إلا بوساطة اقتران الصورة الجسمية بها .

الدليل على ذلك ، أنه لو أمكنت الإشارة الحسية إلى الهيولى ، في حال عدم اقترانها بالصورة ، لم يخل الحال :

إما أن تكون منقسمة ، في جميع الجهات .

=

وهو منقسم ؛ كان فى حد ذاته ، ذا حجم .

أو غيرُ منقسم ؛ كان فى حد نفسه ، مَقطعَ منتهى إشارة :

نقطة ، إن لم ينقسم ألبتة .

أو خطا ، أو سطحا ؛ إن انقسم فى غير جهة الإشارة *

= أو لاتكون منقسمة فى جميع الجهات .

فإن كانت منقسمة فى جميع الجهات كان معنى ذلك أنها جسم وأن لها امتدادا يقبل القسمة ، وهذا الامتداد ليس إلا الصورة .

والمفروض أنها خالية عن الصورة .

هذا خلف .

وإن كانت غير منقسمة فى جميع الجهات ، والمفروض أنها ذات وضع بحيث تمكن الإشارة الحسية إليها .

فإما أن تكون غير منقسمة أصلا ، فتكون نقطة .

أو منقسمة فى جهة واحدة ، فتكون خطا .

أو منقسمة فى جهتين ، فتكون سطحا .

وباطل أن تكون خطا أوسطا ، لأن فيهما امتدادا قابلا للانفصال ، أعنى صورة ، والمفروض أن الهيولى خالية عن الصورة .

هذا خلف .

وأيضا الخط والسطح ، أعراض تحتاج إلى هيولى تقوم بها ، فلو كانت الهيولى خطا ، أو سطحا ، لاحتاجت إلى هيولى تقوم بها ، والهيولى لاتحتاج إلى هيولى .

وباطل أن تكون نقطة ؛ لأن النقطة تحتاج إلى ماتقوم به ، إذ لو لم تحتج =

تنبيـــه :

فلو[1] فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ؛ ثم لحقتها الصورة ،

= لكانت جزءا لا يتجزأ ، وقد بطل القول بالجزء ؛ فوجب أن تكون محتاجة إلى محل .

والهيولى لا تحتاج إلى محل تقوم به .

فلم يصح إذن كون الهيولى – حين تفرض ذات وضع – منقسمة ولم يصح كونها غير منقسمة .

فبطل أن تكون وهى منفردة ذات وضع .

وهو المطلوب .

أما قوله « كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة . » ؛ فمعناه الحرفى أن الهيولى لو كانت ذات وضع ، وكانت غير منقسمة ، كانت بانفرادها مقطع منتهى إشارة لأن الإشارة امتداد يبتدىء من المشير وينتهى إلى المشار إليه ، وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم فى تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شىء من المشار إليه ؛ فاذن لا يكون المقطع مقطعا ؛ فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم ، فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزه ، يكون مقطعا بها .

فهذ هو المراد من قوله « كان فى حد ذاته مقطع منتهى إشارة » .

وقوله « نقطة ... الخ » .

تفصيل لهذا المقطع ، بأنه تارة يكون نقطة .

وتارة يكون خطا .

وتارة يكون سطحا .

(١) يحاول فى هذا التنبيه بيان استحالة لحاق الصورة الجسمية للهيولى =

فصارت ذات وضع مخصوص :

فليس يمكن أن يقال : إن ذلك[1] لأن الصورة لحقتها هناك .

المجردة عنها .

وذلك ؛ لأن الهيولى المجردة ، لاوضع لها ـ أى لايمكن الإشارة الحسية إليها راجع تعريف الوضع ص٥٢ ـ فإذا لحقتها الصورة الجسمية ، صار لها وضع مخصوص بالضرورة .

فهذا الوضع المخصوص الذى حصل بعد لحاق الصورة الجسمية لها :

إما أن يكون الاختصاص به ، مقتضى الهيولى .

وإما أن يكون الاختصاص به مقتضى الصورة .

وقد أشار إلى الصورة الأولى بقوله :

« فليس يمكن أن يقال : إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك » .

وأشار إل الصورة الثانية بقوله :

« وليس يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعا مخصوصا ..الخ »

وقد حاول إفساد كلتا الصورتين ، ليتم عدم اختصاص الجسم ـ الحاصل من لحاق الصورة الجسمية للهيولى المجردة ـ بوضع مخصوص .

ومعنى ذلك أنه لايتكون منهما ـ أى الصورة الجسمية والهيولى المجردة ـ جسم ، أى أن الهيولى المجردة ، لايمكن أن تلحق بها الصورة الجسمية .

وهو المطلوب .

(١) أى الاختصاص بهذا الموضع .

أى ليس يمكن أن يقال : إن الاختصاص بهـــذا الوضع ، اقتضاه كون الهيولى فيه من أول الأمر ، والصورة الجسمية لحقتها فيه، فاستقرا معا فيه. =

كما(١) يمكن أن يقال : لو كانت فى صورة توجب لها وضعا هناك .
أو كان قد عرض لها وضع هناك ، ثم لحقتها الصورة الأخرى .

= وإنما لم يمكن ذلك لأن الهيولى قبل لحاق الصورة بها ، كانت مجردة ، والصـورة المجردة لامكان لهـا ، فلا يمكن القول بأنهـا اقتضت مكانا مخصوصا ، والصورة لحقتها فيه .

وهذا معنى قوله :

« وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض » .

(١) إشارة إلى معارضة لمـا انتهى إليه من أن الهيـولى المجردة لاتقتضى وضعا مخصوصا .

وخلاصة هذه المعارضة :

أن الهيولى تقتضى وضعا مخصوصا .

مثال ذلك ، جزء من الهواء فى موضعه الطبيعى ، فسدت صورته بسبب من الأسباب ، وحلت محلها صورة الماء :

فحصول هيولى الماء فى الموضع المخصوص ، إنما كان بسبب وضعها الأول حين كانت مع صورة الهواء .

ومثال ذلك أيضا : جزء من الهواء أخرج من موضعه قسرا ، إلى الموضـع الطبيعى الماء . ثم فسدت صورته الهوائية ، لسبب من الأسباب ، وحلت محلها الصورة المائية .

فحصول هيولى المـاء فى هذا الموضع المخصوص ، إنمـا كان بسبب وضعها الأول حين كانت مع صورة الهواء .

فإذن صح أن الهيولى تقتضى وضعا مخصوصا .

وذلك معارض لقولـكم : إن الهيولى لاتقتضى وضعا مخصوصا .

وإنما(١) ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردةٌ بحسب هذا الغرض .

وليس(٢) يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعا مخصوصا ، من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض .

كما(٣) يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه ، من

---

(١) فيه جواب هذه المعارضة :

ومفاده أن هيولى الهواء سواء كان في موضعه الطبيعي ، أو في الموضع الذي نقل إليه قسرا ، إنما اقتضت الوضع المخصوص لا باعتبار ذاتها فقط . ولكن باعتبار الصورة الهوائية التي حلت فيها .

والفرض الذي معنا ، أخذت فيه الهيولى مجردة عن الصور جميعا . وفرق بين هذا الفرض .. وبين الحالة التي عورض بها .

فلم تصح المعارضة .

(٢) هذه هي الحال الثانيـة ، التي يفرض فيها أن الاختصاص بالوضع المخصوص ، مقتضى الصورة .

وقد بين فساد ذلك ، بأن نسبة الصورة إلى جميع المواضـع التي تقتضيها متساوية ، فيستحيل حصولها في بعضها دون بعض ؛ إذ في ذلك ترجيح لأحد الأمور المتساوية دون مرجح .

(٣) إشارة إلى معارضة لما انتهى إليه من أن الصورة في الفرض الذي نحن بصدده ، لا يمكن أن تقتضي وضعا مخصوصا ؛ إذ نسبة المواضع إليها سواء .

وخلاصة هذه المعارضة :

أن المثال الأول المذكور في المعـارضة المارة ص٥٦، الذي كان مصوراً بأن جزءا من الهواء كان في موضعه الطبيعي ، ففسدت صورته بسبب من =

= الأسباب ، وحلت محلها صورة المائية .

فصورة المائية ستجذب الهيولى إلى موضع آخر يتناسب مع الجسم الجديد وذلك حيث تكون أجزاء الماء الأخرى .

فصورة المائية إذن ، هى التى اقتضت هذا الوضع الجديد ، فلم يصح القول بأن الصورة لاتصلح أن تكون مقتضيا لموضع خاص .

وقد رد هذه المعارضة بقوله :

« وإنما لايكون هذا أيضا ، لأنا جعلناها مجردة » .

ومفاده : أن هناك فرقا بين هذا الفرض الذى نحن بصدده .

و بين الحالة المعارض بها .

فالفرض الذى نحن بصدده ، ليس لهيولاه السابقة على لحاق الصورة بها مكان أصلا ، ضرورة خلوها عن جميع الصور الجسمية ، فلم تكن مقتضية لمكان .

بخلاف الهيولى فى الحالة المعارض بها ، فإن هيولى الماء كانت قبل لحوق الصورة المائية لها ، محلا لصورة الهواء ، وكانت بمقتضى اجتماعها بصورة الهواء ، مستحقة لوضع مخصوص ، فهذا الوضع المخصوص الذى اقتضاه الجسم الهوائى ، كان له دخل فى تحديد موضع الجسم المائى الذى تكوّن بسبب زوال الصورة الهوائية ، وحلول الصورة المائية محلها .

وذلك أن اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد كالماء مثلا بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس على سبيل الاتفاق، بل إن كل جزء من أجزاء عنصر واحد ، إنما اختص بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ، لأنه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة – التى هى صورة الماء فى مثالنا – موصوفا بصورة أخرى – هى صورة الهواء فى مثالنا – وكان بسببها حاصلا فى حيز معين ، بحيث لو حدثت فيه صورة أخرى لكان حيزها معينا ، لأن الجزء المعين من الهواء ، يكون فى حيز معين ، فإذا انقلب ماء ، فإنه لثقله لابد وأن ينزل إلى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء . =

تخصص[١] وضع جزئى ، بسبب لحوق الصورة ـ وهناك وضع جزئى ـ لحوقا يخصص أقرب المواضع الطبيعية ، من ذلك الموضع : كالجزء من الهواء يصير ماء ، فيكون موضعه الطبيعى متخصصا ، بسبب[٢] موضعه الأول ، وهو أقرب مكان طبيعى للمياه ؛ مما كان موضعا لهذا الصائر ماء ، وهو هواء .

وإنما لا يمكن هذا أيضا لأنا جعلناها مجردة *

تذنيب :

فاحدِس[٣] من هذا : أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة

= فاختصاصه بعد صيرورته ماء ، بذلك الجزء من حيز الماء ، لأنه كان قبل صيرورته ماء ، مخصوصا بالحيز الآخر ، واختصاصه بذلك الحيز، إنما كان لاختصاصه قبل ذلك بحيز آخر .

فيكون سبب اختصاصه بحيز معين ، اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين .

(١) وفى نسخة « تخصيص » . (٢) وفى نسخة « بحسب » .

(٣) أمر من « حدس يحدس » من باب ضرب : أى قال شيئا برأيه .

والمعنى أنه ترك للقارىء استنباط هذا الحكم ، مسترشداً بما سبق له من معلومات .

وذلك أنه فيما سبق قرر أن الهيولى المجردة ، لا يمكن أن يلحق بها الصورة الجسميه .

فلو كانت هيولى الأجسام تتجرد عن الصورة ، لكان معنى ذلك أنهما جزءان ، منفكان ، فإذا كانا متصلين ، وانفصلا ، فأى مانع يمنع من اتصالهما وعودهما إلى مثل ما كانا عليه ؟!!!

=

الجسمية[1] *

تنبيه :

والهيولى[2] قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى .

وكيف[3] !!! ولا بد من أن تكون :

إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل ، بسهولة .

أو بعسر .

أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك .

وكل ذلك غير مقتضَى الجرمية .

= لا مانع ، يمنع من ذلك .

فتجويز انفصالهما أدى إلى تجويز اتصالهما .

واتصالهما محال بما سبق أن قرره ، فمحال أن ينفصلا وهو المطلوب .

(١) وفى نسخة « الجسمانية » وفى أخرى « الجرمية ».

(٢) يريد إثبات الصور النوعية .

ولأن الصور النوعية كثيرة ، ولأنها كلها لا تجتمع فى الجسم الواحد ، قال : قد لا تخلو . وإلا فالهيولى لا تخلو عن صورة نوعية أصلا .

(٣) أى كيف تخلو الهيولى عن الصورة النوعية ، مع أن الصورة الجسمية التى مع الهيولى ، لا تخلو من أحد أمور ثلاثة :

إما قبول الانفكاك والاتصال والتشكل ، بسهولة . كما فى الأجسام الرطبة .

وإما قبول الانفكاك والاتصال والتشكل ، بعسر ، كما فى الأجسام اليابسة .

وإما عدم قبول شىء من ذلك ، كما فى الأجسام الفلكية . =

وكذلك(١) لابد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص، متعينين. وكل ذلك غير مقتضَى الجرمية العامة المشترك فيها *

= فهذه الأمور الثلاثة المختلفة :

أعنى قبول الانفكاك وما معه بسهوله ، أو بعسر ، أو عدم قبـوله ؛ لا يمكن أن تقتضيها الصورة الجسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ، متشابهة فى جميع الاجسام. والعلل المتشابهة تنتج المعلولات المتشابهة .

كما أنه لايمكن أن تقتضيها الهيولى لأنها متشابهة فى جميع الأجسام من ناحية . ومن ناحية أخرى فلأنها قابلة لهذه الأشياء الثلاثة ، والفاعل لا يكون قابلا لما يفعله .

فمقتضيها لابد أن يكون شيئا غير الهيولى وغير الصورة الجسمية ، فهو إذن الصورة النوعية .

(١) طريق آخر لإثبات المدعى الذى هو الصورة النوعية .

وملخص هذا الطريق :

أن الجسم من حيث هو جسم ، لايخلو عن مكان .

والمكان هو السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى .

وكذلك لايخلو عن وضع .

والوضع :

كون الشىء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أمر خارج عنها .

ويستحيل أن يكون الجسم فى جميع الأمكنة أو على جميع الأوضاع .

فجسميته تقتضى مكانا ما ، ووضعا ما .

=

إشارة :

واعلم[1] أنه ليس يكفى أيضا وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانية ؛

= أما المكان المخصوص والوضع المخصوص ككون التراب تحت غيره ، وكون الماء فوقه ، وكون الهواء فوق الماء ، وكون النار فوق الجميع ــ فليس يعقل أن يكونا مقتضى الجسمية التى هى مشتركة بين جميع هذه الأجسام ، وإنما يكونان مقتضى شىء آخر غير الجسمية هو الصورة النوعية .

(٢) سبق لـ « الشيخ » أن قرر فى ص٤٦ أن الشكل والمقدار لازمان للهيولى ، لا للصورة الجسمية ، ولا لشىء آخر غيرها .

ولأن هذا القول ينقصه شىء من الإيضاح والتكميل ؛ أراد أن يستكمله ويوضحه هنا فقال :

ليست الهيولى وحدها كافية فى تحديد وتعيين صورة جسمية مخصوصة ؛ إذ لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن تتحد أو على الأقل تتشابه أشكال ومقادير الصور الجسميه ؛ ضرورة أن هيولى الأجسام العنصرية واحدة .

ولأن الأشكال والمقادير غير متحدة ولا متشابهة وجب أن يكون مردها لا إلى الهيولى وحدها ، بل إلى أمور أخرى .

ويفسر « الطوسى » هذه الأمور بالعلل الفاعلية ، ويفسر هذه العلل بأنها :

« القوى السماوية .

والصور السابقة .

والتغيرات الطبيعية .

والقواسر الخارجية » .

وإلا لوجب التشابه المذكور[1] .

ثم يقول الطوسى : « أما الحامل – يعنى الهيولى – فهو علة قابلية » .

هذا ، ولقد كان صريح عبارة « الشيخ » هناك ص٤٦ حيث يقول – بعد أن ذكر احتمالين سابقين – : « فبقى أنه بمشاركة من الحامل » يفيد أن للحامل وهو الهيولى مدخلية فقط ، لأنه كل شىء .

واعلم أنه إذا كان من العوامل المؤثرة فى تعيين الصورة الجديدة وتحصيلها ، الصورة السابقة عليها ، فيجب أن يكون لهذه الصورة السابقة صورة أسبق منها حيث أعتبر سبق الصورة جزءا من العلة الفاعلية لابد منه .

فوجود صورة واحدة يستلزم – عن هذا الطريق – وجود صور لا أول لها ، حيث إن كل واحدة لابد لها من صورة سابقة عليها .

وهذا هو معنى قوله « وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى »

وقد فسر « الإمام الرازى » هذا السر بقوله « وتلك الأسرار هى أن ذلك يقتضى أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لابد من حركة سرمدية ، لا بداية لها ولا نهاية » .

ونفى البداية واضح ، ولكن نفى النهاية غير واضح .

وزاد « الطوسى » : « ومن تلك الأسرار ، التنبيه على وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات .

وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .

و بالجملة الأمور التى تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه فى نفس الأمر » .

(٣) وفى قوله : « المذكور » عود بالذهن إلى تذكر الموضع الذى أثير فى هذا =

بل يُحتاج فيما تختلف أحواله إلى معينّات ، وأحوالٍ متفقة من خارج ؛ يتحدد بها مايجب من المقدار والشكل .

وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى *

وهم وتنبيه :

واعلم(١) أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة : فإما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الأولية لقوام الهيولى .

= البحث ، وتذكر الإشكال الذى أثير هناك ، وأنه يلزم هنا مالزم هناك ، لولا الاستكمال التى صنعه . (١) وفى نسخة « وإذا علم أن الهيولى ... الخ » .

ولما سبق له أن الهيولى لاتنفك عن الصورة ص ٥٩ .

وأن الصورة لاتنفك عن الهيولى ص ٥٤ .

أراد هنا أن يبين نوع هذا الارتباط . وقد فرض لذلك صوراً :

الأولى : أن تكون الصورة علة مطلقة ـ يعنى تامة ـ للهيولى .

الثانية : أن يكون العلة للهيولى شىء آخر غير الصورة ، ولكن الصورة آلة أو واسطة لهذه العلة .

الثالثة : أن تكون الصورة علة ناقصة للهيولى .

الرابعة : أن تكون الصورة والهيولى معلولتين لعلة واحدة .

وقد جعل هذه الصورة الأخيره قسمين :

أحداهما : أن تكون هذه العلة ربطت بينهما على أن يكون لكل واحد منهما دخل فى وجود الآخر .

ثانيهما : أن تكون هذه العلة ربطت بينهما على أن يكون كل واحد منهما ضرورى الوجود مع الآخر .

=

أو تكون الصورة آلة أو واسطة، لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا .

أو تكون شريكة لمقيم ، باجتماعهما جميعا ، تقوم الهيولى .

أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به الآخر ؛ من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سبب ما ، خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر ، وبالآخر *

إشارة :

أما[1] الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال :

= وسيعرض فى فصول بعد ذلك لتزييف بعض هذه الصور ، واستبقاء مايراه الحق منها .

وفى قوله « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقــاما به الآخر ؛ من الآخر بعكسه » غموض لفظى ، ويمكن حل العبارة إلى :

وليس الحكم للهيولى بأن الصورة مقامة بها ، أولى من الحكم للصورة بأن الهيولى مقامة بها .

ولم يفترض « الشيخ » بين ماافترض من صور ، أن تكون الهيولى علة للصورة ؛ لأن الهيولى علة قابلة ، والقابل لايكون فاعلا ؛ إذ هو يبحث عن العلة الفاعلة المعطية للوجود ، لاالقابلة ولا المقومة للماهية ، بدليل قوله :

« إن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل » .

(١) مر بك ماافترضه من صور أربع لتعرف علة الهيولى . =

إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها .

ولا آلات أو متوسطات مطلقة.

بل لابد فى أمثال هذه ، من أن تكون على أحد القسمين الباقيين .

= ويحاول الآن تزييف بعض هذه الصور ، لينكشف له الحق من بينها .

وقد زيف اثنتين منها ، هما :

ا — أن تكون الصورة علة تامة لوجود الهيولى .

ب — أن تكون الصورة آلة لابد منها لوجود الهيولى .

أشار إلى علة تزييف هاتين الصورتين بأن الهيولى مستمرة الوجود ؛ فإنك إذا قسمت جسما إلى جزئين ، فقد زالت الصورة الجسمية الأولى ، وجاء بدلها صورتان جسميتان أخريان ، والهيولى باقية مستمرة الوجود .

ولا يعقل أن مايزول بالفعل ، يكون علة فاعلة ، أو واسطة وآلة ، لما هو مستمر باق .

وإذا بطل هذان القسمان ، تعين أحد القسمين الآخرين ، وهما :

ا — أن تكون الصورة جزء العلة الموجدة للهيولى .

ب — أن تكون الصورة والهيولى معلولتين لعلة واحدة .

وفى قوله « أما الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل » .

إشارة إلى أن الصور على قسمين :

ا — منها مايمكن أن يعدم ، ويحصل فى موادها ، عقيب عدمها غيرها ، كصور العناصر ؛ فإنها قد تعدم وتزول عن موادها ، كالجسم إذا انفصل إلى جزئين ، فإن صورته الجسمية الأولى تعدم ، وتحدث صورتان أخريان

هذا بالنسبة للصورة الجسمية . =

وها هنا سر (١)

= وكذلك الحال بالنسبة للصور النوعية ؛ فإن قضية الكون والفساد ، دالة على إمكان زوال صورة نوعية ، وحلول صورة أخرى محلها ، كالهواء يصير نارا ، أو الماء يصير هواء .

ب — ومنها مالا يمكن أن يعدم ، كصور الأفلاك ، فان صورها الجسمية والنوعية لاتعدم .

أما الجسمية : فلامتناع الخرق والإلتئام عليها .

وأما النوعية : فلامتناع الكون والفساد عليها .

(١) أما هذا السر فقد أشار إليه «الطوسى» بقوله :

«السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة .

بل شيء آخر دائم الوجود مفارق ، يفيض وجود الهيولى عنه ؛ لابانفراده، بل بإعانة من الصورة .

وذلك لأن الهيولى ، لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ، ثبت احتياجها إلى الصورة .

ثم إن الصورة قد تعدم وتبقى المادة .

فعلم أنها تحتاج إلى الصورة ، من حيث هى صورة ما ، لامن حيث هى صورة معينة: أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لامن حيث خصوصيات الأشخاص .

ولما لم تكن الصورة — من حيث هى صورة ما — واحدة بالعدد ، فلم يمكن أن تكون — من حيث هى كذلك — علة للهيولى الواحدة بالعدد ، بانفرادها ؛ فان المعلول الواحد بالعدد ، يحتاج إلى علة واحدة بالعدد .

فعلم أن هناك شيئاً آخر ، مباينا للهيولى والصورة ، واحدا بالعدد ، دائم الوجود ، تنضاف الصورة — من حيث هى صورة ما — إليه ، فتجتمع منهما =

آخر (١) *

إشارة :

يجب (٢) أن تعلم فى الجملة :

= للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .

وربما يشبّه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة ، بشخص يمسك سقفا ، بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة منها ، ويقيم أخرى بدلها .

فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر فى هذا الموضع » .

(١) وفى كلمة « آخر » إشارة إلى أن هناك سرا غيره قد سبق . وهو مامر بك فى ص ٦٣ ، ٦٤.

(٢) مر بك فى الإشارة السابقة ص٦٥،٦٦ دعوى « الشيخ » أن الصورة :

لايمكن أن تكون علة مطلقة للهيولى .

ولا أن تكون آلة أو متوسطة مطلقة .

فأراد هنا أن يستدل على هذه الدعوى .

ومما ينبغى ملاحظته أنه أعاد الدعوى هنا بصورة أعم من الصورة السابقة ؛ ذلك أن الدعوى السابقة كانت خاصة بما إذا كانت الصورة تفارق الهيولى .

أما هنا فقد قال :

« يجب أن تعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ... الخ » .

ويعنى بقوله « فى الجملة » أنه سواء كانت الصورة عنصرية أو فلكية . ممكنا زوالها ، أوممتنعا زوالها فلايمكن أن تكون علة مطلقة أوآلة وواسطة مطلقة .

ومما تجدر ملاحظته أيضا :

أن المراد بالهيولى المبحوث عن علتها ، هى الهيولى المتعينة .

وأن المراد بالصورة التى يبحث عن صحة كونها علة للهيولى المتشخصة ، أوعدم =

= صحته ؛ هى الصورة الشخصية .

يعنى أن هذا المقدار المخصوص من الماء ، الموضوع فى هذا الإناء مثلا ، هل صورته المائية هذه ، هى علة هذا الوجود التى تمتع به الهيـولى حال كونها معروضة لخصوص صورة المائية هذه ؟!.

وليس المراد البحث عن صحة علية صورة المائية هذه ، لوجود الهيولى مطلقا؛ إذ أن الهيولى أسبق وجودا من صورة المائية هذه ، لأنها قبل أن تخالط هذه الصورة المائية ، كانت مخالطة لصور أخرى من الهوائية والنارية والترابيـة ؛ ولا يعقل أن يبحث عن صحة كون المتأخر علة للمتقدم .

كذلك ليس المراد بالصورة التى يبحث عن صحة كونها علة للهيولى ، المتمتعة بهذا الوجود الخاص هى الصورة المطلقة ، التى تشمل أفراد صورة المائية ؛ وأفراد صورة الهوائية ؛ وأفراد صورة النارية ؛ وأفراد صورة الترابية .

إذ من الواضح أنه ليس لغير الصورة المخالطه للهيولى فى هذا الوجود الخاص مدخل فى وجودها الخاص هذا ، اللهم إلا أن يقال : إن الصور السابقة على هذه الصورة قد حافظت على الهيولى وأعدتها لهـذا الوجود الخاص ؛ إذ لولا احتفاظ الصور السابقة بالهيولى ، لكانت عدما صرفا ، ولما أمكن لهذه الصورة الخاصة أن تخالطها وتتحد بها وتمد فى أمد وجودها . وليس هذا الوجود الاعـدادى السابق على هذه الصورة الخاصه بالمبحوث عن علته ؛ إنما المبحوث عن علتـه هو هذا الوجود الراهن الذى تتمتع به الهيولى حال قيام هذه الصـــورة الخاصه بها .

هذا وإن للشراح كلاما حول تحديد الدعوى ، ذهبوا فيه إلى غير ما ذهبنا إليه ، فراجعه إن شئت ص ٥١ .

=

أن الصورة الجرمية[١] ومايصحبها، ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا[٢].

ولو [٣] كانت سببا لقوامها مطلقا، لسبقتها بالوجود، ولكانت الأشياء التي هي علل: لماهية الصورة، ولكونها موجودة محصلة الوجود؛ سابقة أيضا للهيولى بالوجود.

ومستندنا فيما ذهبنا إليه نص عبارة الشيخ الواردة في ص٦٤ والتي تقول:

« واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ».

ففي قوله:

« في أن تقوم بالفعل ».

تصريح بأن الهيولى المبحوث عن افتقارها وعلتها، هي الهيولى القائمة بالفعل، أي المتشخصة.

وفي قوله:

« إلى مقارنة الصورة ».

تصريح بأن الصورة المبحوث عن مدى مدخليتها في قيام الهيولى، هي الصورة المقارنة لها، أي المشخصة.

(١) المراد بالصورة الجرمية « الصورة الجسمية ».

وبما يصحبها « الصورة النوعية ».

(٢) وقوله « مطلقا » راجع لقوله « سببا » لاللهيولى.

والمقصود بالسبب المطلق، السبب المستقل بالإيجاد.

(٣) شروع في الدليل على الدعوى التي صورناها ص٦٨ وما بعدها.

وشرح هذه الفقرة من الدليل:

=

حتى [1] يكون بعد ذلك للصورة وجودٌ ، غيرُ وجود الهيولى ؛ ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى

= أنه لو كانت الصورة علة مستقلة لوجود الهيولى ، لسبقتها بالوجود، ضرورة تقدم العلة على المعلول .

وأيضا يلزم من كون الصورة علة مستقلة لوجود الهيولى ، أن تكون علل هذه الصورة : سواء كانت عللا لماهية هذه الصورة ، أو عللا لوجودها ؛ سابقة بالوجود لهذه الهيولى .

لأن علل الصورة سابقة على الصورة،والصورة ـ بمقتضى كونها علة للهيولى ـ سابقة على الهيولى . والسابق للسابق لشىء ، سابق لذلك الشىء .

وتأمل معى معنى السبق فى قوله :

« ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود » .

هل يتحتم السبق الزمانى ؟!! أم يكفى فى سبق العلة لمعلولها التقدم العقلى ، وإن تقارنا فى الوجود الخارجى ؛ كالحاصل بين حركة الخاتم ، وحركة الإصبع. فإنهما متقارنان فى الوجود الخارجى ، وإن وجب عقلا تقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم .

كذلك تأمل معى قيمة الحاجة إلى ذكر تقدم علل الصورة بقسميها : علل الماهية ، وعلل الوجود ؛ على وجود الهيولى .

لعل لذلك فائدة تظهر فى ثنايا البحث .

(١) أى أنه مادامت الصورة علة للهيولى ، وما دامت الصورة معلولة هى أيضا ، فيلزم حصول علل الصورة أولا ، حتى يلزم عنها وجود الصورة .

وبما أن الصورة شىء له علله الخاصة به ، فيكون لها وجودها الخاص بها =

على (١) أنها معلولة من جنس مالا يباين ذاتُه ذاتَ العلة ، وإن

= المغاير لوجود غيرها ، والناشىء عن عللها الخاصة بها .

ثم إذا وجدت الصورة ، حصل عن وجودها وجود الهيولى .

(١) سلك « الشيخ » فى الاستدلال على أن الصورة لايمكن أن تكون علة مطلقة للهيولى مسلك افتراض نقيض المدعى ؛ ثم تمشى معه ليتبين مايترتب عليه من المحال ، ليقول : إن مايؤدى إلى المحال ، يكون محالا ، وإذا ثبت أن نقيض الدعوى محال ، ثبتت الدعوى وهو المطلوب .

فلما فرض أن الصورة علة مطلقة للهيولى — وهو نقيض الدعوى — آل الأمر به إلى وجوب أن يكون للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى على ما مر بك ص٧١، فلما راح يمتحن هذا المآل ، فى ضوء الأمر الواقع، وجد أن الصورة حين تكون علة للهيولى ، تكون من النوع الذى لاتفارق ذاته ذات العلة ، أى أنه لايكون للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى ؛ بل يكون لهما جميعاً وجود واحد ، على نحو الوجود الذى يقوم بأجزاء الحيوان ؛ إذ الحيوان مركب من : « جسم » و« نام » و « حساس » و « متحرك بالإرادة » . وليس لكل واحد من هذه الأجزاء وجود خاص ، وإلا لما صح حمل بعضها على بعض ؛ بل لكل هذه الأجزاء وجود واحد يشملها ، على ما هو التحقيق فى هذا المقام .

وهذا معنى قوله :

« على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة » .

أى أن الهيولى لايباين ذاته ذات العلة ؛ فلو كانت الصورة علة لها ، لوجب أن تكون من النوع الذى لايباين ذاته ذات العلة .

غير أننا حين نفرض الصورة علة لها ، يؤول بنا الأمر إلى وجوب أن =

كان (١) أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته (٢) فإن (٣) اللوازم المعلولة قسمان، كل قسم منهما داخل فى الوجود.

= يكون للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى .

أى أن افتراض علية الصورة للهيولى يؤدى إلى خلاف الواقع .

وذلك خلف باطل .

هذا هو المحال الأول الذى ترتب على جعل الصورة علة مطلقة للهيولى .

(١) الشيء قد يكون معلولا لماهية الشيء فيكون مقارنا له فى الوجود ، كالفردية للثلاثة ، فإن الفردية معلولة لماهية الثلاثة ، فهى لذلك مقارنة لها فى الوجود ، فكلما وجدت الثلاثة كانت فردا .

والشيء قد يكون معلولا لوجود الشيء ، كالهيولى والصورة ، فإن الهيولى لو فرض أنها معلولة للصورة ، لكانت معلولة لوجودها ، لا لماهيتها .

وربما يظن ظان أن المقارنة فى الوجود خاصة بما إذا كان الشيء معلولا لماهية الشيء ، دون ما إذا كان معلولا لوجوده .

فبين « الشيخ » أن المقارنة فى الوجود تحصل ولو لم يكن الشيء معلولا لماهية الشيء .

وهذا هو قول « الشيخ » :

« وإن كان ـ أى الهيولى ـ ليس من أحواله ـ أى الصورة ـ المعلولة لماهيته » .

(٢) وفى نسخة « لماهيتها » .

(٣) أى أن المعلولات ، تارة تكون من المعلولات التى لاتباين ذاتها ذات العلة ، كما فى الهيولى بالنسبة للصورة .

= وتارة تكون من المعلولات التى تباين ذاتها ذات العلة ، مثل العالم مع البارى تعالى .

وكل واحد من القسمين حاصل ، له وجود .

نقل « الطوسى » عن « الشيخ » فى « الشفاء » فى « الفصل الرابع » من ثانية « الإلهيات » قوله :

« يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشىء ، إنما يكون عنه وجود شىء ؛ يكون مقارنا لذاته .

وبعض أسباب وجود الشىء ، إنما يكون عنه وجود شىء مباين لذاته .

فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا » .

قلت : وإذا كان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذين القسمين ؛ فلماذا كانت مقارنة الهيولى للصورة وعدم مباينة ذاتيهما ، تأبى افتراض جعل الصورة علة للهيولى !!!

فإن قيل : لأن جعل الصورة علة للهيولى ، يقتضى سبق الصورة للهيولى ومغايرة وجود الهيولى للصورة .

قلت : إن السبق يتحقق بالسبق العقلى مع المقارنة الزمانية ..

وأما مغايرة وجود الهيولى للصورة ، فليس لدينا ما يحتمه ويقتضيه .

فإن قيل : لأن قضية التعليل تقتضى مغايرة العلة للمعلول .

قلت : يأبى هذا قول « الشيخ » :

« إن اللوازم المعلولة قسمان ، كل منهما داخل فى الوجود » .

وفى الحق أن هذه الفقرة : من أول قوله «على أنها معلولة» إلى قوله « كل منهما داخل فى الوجود » أحدثت فى الدليل ارتباكا واضطرابا وغموضا ، فكان من الخير حذفها ، كما يرى « الإمام الرازى » بحق .

ولكن [1] قد علم أن التناهى والتشكل ، من الأمور التى لا توجد الصورةُ الجرميةُ فى حد نفسها ، إلا بهما ، أو معهما .

وقد بُيّن [2] : أن الهيولى سبب لذينك ، فتصير الهيولى سببا من أسباب مابه أو معه ، يتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى .

وهذا محال .

---

(١) هـذا هو المحال الثانى المترتب على افتراض نقيض المدعى ، أعنى أن الصورة علة للهيولى .

وهو مرتبط بقول « الشيخ » :

« حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود ، غير وجود الهيولى ، ثم يكون عن وجود الصورة ، وجود الهيولى » .

دون نظر لقوله :

« على أنها معلولة من جنس ... الخ »

وفى هذا المحال الثانى ، مايكفى لإنتاج الدليل للدعوى ، ولذلك قلنا فيما سبق: إن هناك غنية عما فى العبارة السابقة من كلفة ومشقة .

يقول : قد مرّ ان التناهى والتشكل لا تنفك عنهما الصورة الجسمية ، ص ٤٤ .

ومرّ أيضا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ص ٤٥ فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشىء :

فهو إما مع الشىء .

أو متقدم عليه .

فثبت أن التناهى والتشكل إما أن يكونا قبل الصورة الجسمية أو معها .

(٢) مر أيضا ص ٤٦ أن الهيولى علة التناهى والتشكل ، والتناهى والتشكل =

وقد اتضح أنه ليس للصورة أن تـكون علة للهيولى ، أو واسطة ، على الاطلاق *

=ـ كما مر ص ٧٥ ـ إما سابقان على الصورة أومقارنان لها ، وأياً ما كان الأمر ، فلا غنى لها عنهما .

فتكون الهيولى علة لما لابد للصورة منه .

وهذا يقتضى سبق الهيولى على الصورة .

وقد كنا فرضنا سبق الصورة وما لابد لها منه على الهيولى ، حين فرضنا علية الصورة للهيولى .

هذا خلف باطل .

أى أن افتراض كون الصورة علة للهيولى ، أدى إلى تأخر الهيولى فى الوجود عن الصورة .

مع أن البحث سابقاً أدى إلى وجوب تقدم الهيولى على الصورة وما يصحبها من التناهى والتشكل .

فيكون افتراض كون الصورة علة مستقلة للهيولى، باطلا .

وهو معنى قوله :

« فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تـكون علة للهيولى » .

أما قوله :

« أو واسطة على الإطلاق » .

فمعناه : أنه لا يصح اعتبار الصورة واسطة مطلقة للهيولى ؛ لأن وساطتها تقتضى تقدمها على الهيولى .

وقد مر بك أن الهيولى علة لمـا لابد للصورة منه ، فهى إذن متقدمة على الصورة دون العكس .

وهم وتنبيـه :

أو (١) لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ؛ فقدصارت الهيولى علة للصورة، فى الوجود سابقة .

فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجا اليها ، فى أن يستوى للصورة وجود ؛ بل قضينا بالإجمال ، أنها محتاج إليها فى وجود شئ توجد الصورة به أو معه .

ثم تلخيص مابعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل *

---

(١) مر بنا فى الإشارة السابقة أن الهيولى علة للتناهى والتشكل .
ومر فيها أيضا ، أن التناهى والتشكل إما أن توجد الصورة عنهما ، أو توجد معهما .

ولربما يتوهم متوهم أنه يلزم من ذلك أن تكون الهيولى علة للصورة سابقة لها فى الوجود .

مع أن الأمر ليس كذلك .

فأراد « الشيخ » أن ينبه إلى مابه يدفع هذا الوهم ، قال :

إن الفرق واضح بين :

ادعاء أن الهيولى محتاج إليها فى وجود الصورة .

وادعاء أنها محتاج إليهـا فى وجود التناهى والتشكل اللذين بهما أو معهما توجد الصورة .

إذ الأول صريح فى الحكم بعلية الهيولى للصورة .

والثانى ليس صريحا فى ذلك ، وإنما أفاد فى الجملة توقف ما لا بد للصورة منه على الهيولى .

=

إشارة :

أنت (١) تعلم أن الصورة الجرمية إذا فارقت المادة ؛ فان لم يُعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة .

فمُعقِّب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل.

= و « الشيخ » ادعى الثانى دون الأول ، فلم يلزمه القول بأن الهيولى علة لوجود الصورة .

هذا وإن تحديد العلاقة بين الصورة والهيولى تحديداً أوضح من هـذا وأدق ، يحتاج إلى تفصيل وإيضاح .

لذلك قال « الشيخ » :

« ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل » .

ولقد عرض « الطوسى » لتحديد هذه العلاقة وتوضيحها فقال ص ٥٦ :

« إن الصورة من حيث هى صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلتها .

ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى .

لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها » .

ولسنا نوافقه فيما ذهب إليه ؛ إذ عبارة « الشيخ » صريحة فى أن الحديث إنما هو عن تحديد العلاقة بين الهيولى والصورة المتشخصتين المحصلتين ، إقرأ قوله ص ٦٤ :

« واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة » .

فالحديث إذن إنما هو عن الهيولى القائمة بالفعل .

وعن الصورة المقارنة لها ، القائمة معها بالفعل .

(١) وعد « الشيخ » فى آخر التنبيه السابق بأن تحديد العلاقة بين

وليس بواجب أن نقول : ويُقيم البدلَ أيضا بالهيولى، على أن تكون الهيولى قامت فأقامت .

لأن الذى يَقوم فيُقيم متقدم بِقوامه : إما بالزمان ، وإما بالذات .

وبالجملة لايمكنك أن تدير الإقامة *

= الهيولى والصورة يحتاج إلى الكلام المفصل .

فلعل فى هذه الإشارة شيئاً من هذا التفصيل .

يقول « الشيخ » :

إن الصورة الجسمية ، إذا فارقت الهيولى — وفراق الصورة للهيولى ، أمر جائز لا مانع منه ، إذ نرى الماء مثلا يتحول إلى هواء ، ومعنى ذلك أن صورة المائية زالت ، وأعقبتها صورة الهوائية — فيجب أن يقوم بالهيولى — لكى تظل موجودة — صورة جسمية أخرى بدلا من السابقة ، لما هو مقرر : من أن الهيولى لا وجود لها بدون الصورة .

فمفيض الصورة اللاحقة حافظ للهيولى ومقيم لها بواسطة هذه الصورة .

إذن فهذه الصورة اللاحقة كان لها مدخل فى إقامة الهيولى .

وحيث ثبت هذا ، امتنع أن يقال : إن للهيولى مدخلا فى إقامة الصورة ؛ لأمرين :

أما أولهما : فلأن مدخلية الهيولى فى إقامة الصورة ، يعنى أن الهيولى قبل أن تقيم الصورة ، يجب أن يتحقق قوامها أولا . لأن الذى يوجد غيره يجب أن يتحقق له الوجود أولا ، ولو بالذات ، إن لم يكن بالذات والزمان معا .

و باطل أن يكون للهيولى قوام قبل أن تحل بها الصورة .

إذن بطل أن يقال : إن للهيولى مدخلا فى إقامة الصورة .

=

= وأما ثانيهما : فلأنه لو كان للصورة مدخل فى إقامة الهيولى ، وللهيولى مدخل فى إقامة الصورة للزم الدور .

وهذا هو معنى قوله :

« وبالجملة : لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

***

هذا وإن لى على الأمر الأول ملحوظتين :

أولهما : من المقرر : أنه كما لا قوام للهيولى بدون الصورة ، لا قوام للصورة بدون الهيولى .

فلم امتنع أن يقال : « إن المعقب يقيم الصورة بالهيولى ، على أن تكون الهيولى قامت فأقامت ؛ لأن الذى يقوم فقيم ، متقدم .

إما بالذات وإما بالزمان » ؟! .

يعنى ولا تقدم للهيولى على الصورة لا بالذات ولا بالزمان .

ولم يمتنع أن يقال . إن المعقب مقيم للهيولى بالصورة مع أن ذلك يقتضى أن تكون الصورة قامت فأقامت ؛ والذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه إما بالذات وإما بالزمان .

ولا تقدم للصورة على الهيولى لا بالذات ولا بالزمان !!!

وثانيتهما : أن يقال : أى مانع يمنع من أن يقال : إن الهيولى متقدمة بالذات على الصورة ، ضرورة أنها السبب القابل لتشخصها وتحصلها ؟! .

وعلى ذلك يصح أن يكون المعقب قد أقام الصورة بالهيولى ، ضرورة تقدم الهيولى على الصورة بالذات .

وبذلك يبطل المحال الأول الذى جعله « الشيخ » مانعاً من إقامة الصورة بالهيولى .

إشارة :

ليس (١) يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ؛ حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه .

ولا يجوز (٢) أن يكون شيئان ، كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة .

---

(١) أنهى « الشيخ » الإشارة التى قبل هذه بقوله :

« وبالجملة لايمكنك أن تدير الإقامة » .

وقد شرحناها فيما سبق بأن معناها :

لايمكن أن يكون كل واحد من الصورة والهيولى مقيما للآخر .

فأراد هنا أن يقيم الدليل على هذه الدعوى .

وملخص هذا الدليل :

أنه لو كان كل واحد منهما مقيما للآخر ، لكان كل واحد منهما ، محتاجا إلى الآخر .

فتكون الهيولى محتاجة إلى الصورة المحتاجة إلى الهيولى .

والمحتاج إلى المحتاج لشىء ، محتاج لذلك الشىء ؛ فتكون الهيولى محتاجة إلى نفسها ؛ وهو دور باطل .

وتكون الصورة محتاجة إلى الهيولى المحتاجة إلى بالصورة .

والمحتاج إلى المحتاج لشىء ، محتاج لذلك الشىء ؛ فتكون الصورة محتاجة إلى نفسها ؛ وهو دور باطل .

وهذا هو معنى قوله :

« حتى يكون كل واحد منهما ، متقدما بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه » .

(٢) وأما قوله :

=

لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل واحد منهما بذاته، وإن لم يكن مع الآخر .

وإن تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير ، فى أن يتم وجود الآخر .

وذلك مما قد بان بطلانه .

= « ولا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد يقام مع الآخرة ضرورة ... الخ »

فهو دعوى أخرى ودليلها .

الدعوى :

لايعقل أن يكون شيئان كل منهما مع الآخر بالضرورة ؛ أى لابد لكل واحد منهما من صحبة الآخر .

ودليلها :

لايخلو إما أن يكون لكل منهما تعلق وارتباط بالآخر ، أو لايكون .

فإن لم يكن بينهما تعلق وارتباط ، وجب صحة وجود كل منهما مع عدم الآخر .

والمفروض أنه لابد لكل منهما من صحبة الآخر .

فلم يصح افتراض أنه ليس بينهما تعلق وارتباط .

وإن كان لكل منهما تعلق وارتباط بالآخر ، فلكل واحد منهما مدخل وتأثير فى وجود الآخر .

فيلزم الدور الذى شرحناه حين كنا نقيم الدليل على صحة قوله :

« وبالجملة : لايمكنك أن تدير الإقامة » ص ٧٩ .

=

= ولذلك أحال « الشيخ » شرح بطلان هذه الصورة على ماسبق له فى ذلك المقام فقال :

« وذلك مما قد بان بطلانه » .

وقبل أن أترك هذا المقام إلى غيره ، أعرض عليك اشكالا أورده « الامام الرازى » وأجاب عنه « الطوسى » ؛ لما فى الإشكال والإجابة عنه ، من إيضاح لمسألة ، يحتاج إليها كثيرا فى البحوث العقلية .

تلك هى مسألة التضايف والمتضايفين .

وقد عرض لها « الإمام » بمناسبة قول « الشيخ » :

« إن الشيئين إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل واحد منهما بذاته ، وإن لم يكن مع الآخر » .

قال « الإمام » :

« إن الإضافات لاتوجد إلامعا ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ؛ لأن إحدى الإضافتين ؛ لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معا . ولزم من احتياج الأخرى إليها الدور » .

قال « الطوسى » :

« وأما المتضايفان ، فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر ، كما ظنه هذا الفاضل ، ولا احتياج بينهما دائر كما ألزمه .

بل هما ذاتان ، أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر .

وتلك الصفة ، هى التى تسمى مضافا حقيقيا .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لافى ذاته ، بل فى صفته تلك ، إلى ذات الأخرى ، وهذا لا يكون دوراً .

=

فبقى (١) أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد .

فإذن الهيولى والصورة ، لاتكونان فى درجة التعلق والمعية ، سواء .

وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما ، ولمُعقِّب البدل ، تقدمٌ مطلق من جميع الوجوه ، وبهذين التقدمين ، وباجتماعهما ، وجودُ الهيولى .

فيجب أن يطلب كيف هو !! * .

= ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معا ، على ماهو المضاف المشهور ، حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة ، لافى كلها بل فى بعضها ؛ إلى الأخرى ، لافى كلها ، بل فى بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى .

فظن أن الاحتياج بينهما دائر ، ولا يكون فى الحقيقة كذلك .

فإذن ليس التلازم بينهما ، على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر ، على ماظنه .

ولا على سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية ، التى تكون بين المتضايفين ، ليست من جنس ماتقدم بطلانه .

بل هى معية عقلية معها وجوب تعقلهما معا » .

(١) لما كان قد تصور العلاقة بين الصورة والهيولى ، على أنحاء أربعة :

ا — أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى .

ب — أن تكون الصورة آلة أو واسطة مطلقة لقوام الهيولى .

ج — أن يكون سبب خارج عنهما يقيم كل واحد منهما : امامع الآخر . =

إشارة:

إنما (١) يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ، وهو أن تكون

= وإما بالآخر .

د — أن تكون الصورة شريكة لشيء آخر باجتماعهما تكون الهيولى .

وكان قد أبطل الأول على مامر بنا ص ٦٨ ومابعدها.

وأبطل الثانى على مامر بنا ص ٦٨ ومابعدها.

وأبطل الثالث بقسميه على مامر بنا ص ٨١ وما بعدها .

تعين الرابع وهو أن تكون الصورة جزء علة وجود الهيولى .

وهذا هو معنى قوله :

« فبق أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد » .

أى بق بعد بطلان الصور السابقه أن أحد الأمرين مؤثر فى الآخر وهو ماأوضحه بقوله :

« فإذن الهيولى والصورة ، لا تكونان فى درجة التعلق والمعية ، سواء ».

ثم تمادى فى الإيضاح ، فقرر أن الصور متقدمة على الهيولى ، أى أن لها تدخلا فى وجودها ، ولكن كيفية ذلك تحتاج إلى إيضاح أكثر وهو ما أشار إليه ، بقوله :

« وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما ، فيجب أن يطلب كيف هو !! »

ويقول « الطوسى » :

« إنما خص « الشيخ » الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الأحوال ، أبعد » .

وسيأتيك من عبارات الشيخ ص ٩٢ مايدل على خلاف ماذهب إليه « الطوسى »

(١) نبه «الشيخ» فى «الإشارة» السابقة إلى أن تحديد العلاقة بين=

الهيولى توجد عن سببٍ أصل .

وعن معين بتعقيب الصورة .

إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

= الهيولى والصورة — بعد أن بين أن الصورة بعض علة وجود الهيولى — يحتاج إلى طلب جديد يفرد له إشارة خاصة .

فكانت هذه الإشارة التى نحن بصددها هى موضع هذا الطلب .

ولما كان قد نبه أيضاً فى الإشارة السابقة إلى أن المتعين من مجموعة الأقسام كلها — بعد ما أفسدها إلا واحدا — هو القسم القاضى بأن يكون التعلق من جانب واحد ، أى تكون الصورة هى المتقدمة بوجه ما على الهيولى ، ولكن لا بمفردها ، بل مع شىء آخر متقدم على الهيولى من جميع الوجوه .

أراد هنا أن يشرح ذلك الشىء الذى يساعد الصورة فى إيجاد الهيولى ، أو فى معنى آخر ، تساعده الصورة .

ثم يحدد وظيفة كل من الصورة وذلك الشىء ، ويبين الدور الذى يقوم به كل منهما .

أما ذلك الشىء الذى لابد منه إلى جانب الصورة لينشأ عنهما معا ، الهيولى فهو ما سماه « الشيخ » « سببا أصلا » وقد يسمى « عقلا » .

ويفسر بأنه « موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات » .

وفى تسميته أصلا إشارة إلى وظيفته والدور يقوم به ؛ إذ أنه يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة .

وأما الذى يدعوه « الشيخ » بأنه « معين بتعقيب الصورة » ، فيفسر =

وتشخَّصت[١] بها الصورة ، وتشخصت هى أيضا بالصورة ، على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل*

= بأنه « الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة ، لقبول الصور المتجددة المتعاقبة » .

فإذن المؤثرات فى الهيولى هى :

ا ـ السبب الأصل ، أو العقل ، أو الموجود الثابت ... الخ

كل هذه أسماء لشىء واحد .

ب ـ الحركة السرمدية .

حـ ـ الصورة .

أما وظيفة العقل ، فقد مر بيانها .

وأما وظيفة الحركة السرمدية فهى إعداد صرف ، ولذا فإنه يمكن التجاوز عن ذكرها كما صنع « الشيخ » آخرا ، كما يأتى ننبه عليه .

وأما وظيفة الصورة فهى « إخراج الهيولى الموجودة بالقوة بسبب العقل ، من القوة إلى الفعل » .

فهما إذن شيئان :

أحدهما يوجد بالقوة ، وهو العقل .

وثانيهما يخرج ما هو بالقوة ، إلى الفعل وهو الصورة.

ولذا يقول « الشيخ » :

« إذا اجتمعا تم وجود الهيولى » .

(١) أى أن كل واحدة من الصورة والهيولى ، تتشخص بالأخرى ، وهذا لايقتضى الدور ، لأنا نجعل ذات كل واحدة منهما ، علة لتشخص الأخرى ؛ على نحو ما مر بك ص ٨٣ عند حديث المتضافيين .

=

= وتشخصت أى تحددت وتعينت .

والتشخص: هو الأعراض المكتنفة للشىء من الوضع والأين والمتى وأمثالها.

ونعود إلى مسألة أشرنا فيما سبق ص ٦٩ إلى مخالفتنا للشراح فيها .

تلك هى ادعاؤهم أن الحديث إنما هو عن الهيولى المعينة ، والصورة المطلقة

فالصورة التى يرى « الشيخ » أنها جزء علة وجود الهيولى هى الصورة من حيث هى ، لا الصورة المعينة ، يقول « الطوسى » ص ٦١ :

« فظهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هى قابلة لتشخصها .

وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها » .

وقد مرت بك عبارة « الشيخ » ص ٦٤ القائلة :

« واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة » .

وكذلك قوله ص ٧٨ :

« أنت تعلم أن الصورة الجرمية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة » .

إذن فالحديث إنما عن الصورة التى تمنح الهيولى وجودها ، أو على التحقيق تساعد فى إعطائها الوجود الراهن .

ولا شك أن الصورة التى انسلخت عن الهيولى ، لم يعد لها تأثير فى الوجود الراهن الذى تمتع به الهيولى .

فيكون الحديث إنما هو عن سبب وجود الهيولى الموجودة ، ولا شك أنها لا تكون موجودة بالفعل ، إلا اذا كان قائماً بها صورة موجودة بالفعل لم تزل بعد .

فهذه الصورة الموجودة بالفعل ، هى التى تكون ذات تأثير فى الهيولى ، =

وهم وتنبيــه :

أو لعلك [١] تقول : لمـا كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر .

والذى يخلصك من هذا ، أصلٌ نحققه .

وهو أن العلة ؛ كحركة يدك بالمفتاح ؛ إذا رُفعت، رفع المعلول، كحركة المفتاح .

= لاغيرها من الصور التى انسلخت عنها وزالت ؛ اذ أن أثر هذه الصور الزائلة انما كان حين كانت قائمة بالفعل .

أما حين زالت ، فقد زال أثرها .

(١) لايزال « الشيخ » يحس أن ما انتهى إليه من أن للصورة تقدما على الهيولى ، قضية تكتنفها الشكوك وتثور حولها الريب ، خصوصا وأن الهيولى محل ، والصور حال ، والذى يتبادر إلى الذهن أن للمحل تقدما على الحال .

فإن قيل : إن للصورة مدخلا فى تشخص الهيولى .

قلنا : وللهيولى مدخل فى تشخص الصورة .

فإن قيل : إنه لاينظر إلى الصورة الشخصية فإن الهيولى أقدم منها ، وإنما ينظر إلى مطلق صورة — على ماذهب إليه «الطوسى» سابقاً وخالفناه فيه، انظر صفحات ٦٩ ، ٨٨ .

قلنا : فأيما صورة فرضتها من هذه الصور ، فهى حال ، والهيولى لها محل ، فلا أسبقية لواحدة من هذه الصور على الهيولى إلا إذا فرض وجودها استقلالا دون الهيولى ، ودون هذا ارتكاب المحالات . =

وأما المعلول، فليس إذا رفع ، رفع العلة .

فليس رفعُ حركة المفتاح ، هوالذى يرفع حركة يدك ؛ وإن كانت معها .

بل يكون إنما أمكن رفعها ؛ لأن العلة : وهى حركة يدك كانت رفعت .

وهما ـ أعنى الرفعين ـ معا بالزمان ، ورفـعُ العلة متقدم على رفع المعلول

بالذات ؛ كما فى إيجابهما ، ووجوديهما *

= وندع هذه الشكوك لنلتفت إلى شك خفيف هين، عرض له «الشيخ» وأجاب عنه .

أما الشك فهو :

إن كلا من الهيولى والصورة ، يرتفع برفع الآخر .

فإذا ارتفعت الصورة ، ارتفعت الهيولى ؛ إذ لا بقاء للهيولى بدون الصورة.

وإذا ارتفعت الهيولى ، ارتفعت الصورة ؛ إذ لا بقاء للصورة بدون الهيولى

وحيث كانا كذلك : فى التلازم ، وحاجة كل إلى الأخرى ، فلا أفضلية لواحدة على الأخرى .

فدعوى تقدم الصورة على الهيولى تحكم ، لا مبرر له .

وأما الجواب عن هذا الشك :

فهو أن هناك فرقاً بين المقارنة الزمانية ، التى لبّست على صاحب الشك .

وبين التقدم العقلى الذى ندعيه للصورة .

فلا شك أنه إذا ارتفعت العلة ؛ ارتفع المعلول فى نفس اللحظة التى ارتفعت فيها العلة .

وإذا ارتفع المعلول ؛ ارتفعت العلة فى نفس اللحظة التى ارتفع فيها المعلول. =

= ولكن المعقول ، أن رفع العلة لم يكن نتيجة لرفع معلولها ، ولا متأثرا به؛ وإن اصطحبا فى الرفع .

فليس رفع حركة المفتاح، هو سبب رفع حركة يدك . وإن كانا معا فى الزمان.

والمعقول أيضا أن رفع المعلول ، يكون نتيجة لرفع علته .

كحركة يدك بالمفتاح ؛ اذا رفعت ، رفعت حركة المفتاح . وإن كانا معا أيضا فى الزمان .

ونحن لم ندع للصورة إلا هـذا التقدم العقلى فقط ، دون الزمانى ، وليس الاصحاب الزمانى — كما رأيت — دليلا على المساواة فى التقدم العقلى .

وليس هذا شأن الهيولى والصورة فقط ، بل هو شأن كل علة ومعلول .

كذلك ليس هذا شأن العلة والمعلول ، فى الرفع فقط ؛ بل اصطحابهما الزمانى يكون أيضا فى أمرين آخرين هما :

الإيجاب .

والوجود .

مع حصول التقدم العقلى فيهما .

فمثلا إذا كان « ا » يوجب « ب » .

و « ب » يوجب « ج » :

فإيجاب « ب » من حيث هو علة لـ « ج » أقدم من إيجاب « ج » من حيث هو معلول له .

وإن اصطحبا فى الزمان .

وفى نفس هذا المثال يقال : إن « ا » علة فى وجود « ب » .

و « ب » علة فى وجود « ج » .

=

تذنيب :

يجب[١] أن تتلطف من نفسك وتعلم : أن الحال فيما لاتفارقه صورته ، فى تقدم الصورة ؛ هذه الحال *

و « ب » متقدم فى العقل على « ج » .

وإن اصطحبا فى الزمان .

(٢) لعلك تذكر قول « الشيخ » سابقا ص٨٤:

« وللصورة الكائنة الفاسدة ، تقدم ما » .

وقول « الطوسى » فى شرحه :

« إنما خص « الشيخ » الكائنة الفاسدة بالذكر ، لأن تصور التقدم فيها ، مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الأحوال ، أبعد ، »

وقولنا فى التعليق على شرح « الطوسى » :

« وسيأتيك من عبارات « الشيخ » مايدل على خلاف ماذهب إليه « الطوسى » ... » .

فهذه هى عبارة « الشيخ » التى كنت أحيل عليها ، وأترقبها . يقول :

إن حال الفلكيات التى لاتفارقها صورها ، فى أن لصورها على هيولها تقدما عقليا ، كحال العنصريات ذات الصور الكائنة الفاسدة .

فجعل « الشيخ » حال الصور الكائنة الفاسدة ، أصلا ؛ يفهم فى ضوئه حال الصور غير الكائنة الفاسدة .

وذلك لأن البيان الذى ذكر هنالك ، كان خاصا بالصور الكائنة الفاسدة ، فناسب ، ـ بل تعين ـ الاقتصار على ذكر الصور الكائنة الفاسدة .

ولما كان هذا البيان يحتاج إلى إضافة وتغيير، أوجب « الشيخ » التلطف والتحايل، ليمكن الوصول فى الفلكيات، إلى نفس الحكم الذى وصلنا إليه بالفعل فى العنصريات .

فليس التمثيل بخصوص الصور الكائنة الفاسدة، لأنها أبعد من غيرها فى الأخذ بمقتضيات هذا البحث: من وجوب تقدمها على الهيولى – كما يرى الطوسى – بل كان التمثيل بها لأن المقدمات لا تنتج سواها .

وسيتضح لك كل هذا فيما نسرد عليك من نصوص :

قال « الطوسى » :

« الجسم الذى لا يفارق صورته، هو الفلكيات بأسرها .

و بيان أن حالها فى تقدم الصورة، حال العنصريات :

أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى، هنا أيضا :

ا — إما أن يكون من الجانبين على السواء .

وهو باطل :

إما للدور . انظر ص ٨١ .

أو لعدم التلازم أنظر ص ٨١ .

ب — وإما أن يكون من جانب واحد .

ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى .

لأن القابل لا يكون فاعلا .

فإذن هى الصورة .

وهى إما أن تكون :

علة للهيولى .

أو واسطة أو آلة .

أو جزء علة .

والأولان باطلان لما مر ص ٦٨ وما بعدها .

فهى إذن شريكة لسبب أصلى يكون مجموعها علة للهيولى »

ثم حكى عن « الرازى » قوله :

« فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات ، إلا بشىء واحد .

وهو أنا قد بينا فى العنصريات ، أن الهيولى ليست هى المحتاج إليها بأن قلنا – ص ٧٨ – :

إن الصورة إذا زالت ، وجب أن يعقبها بدل .

ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل .

وهذا لايتصور فى الفلكيات ، بل بينا ها هنا ، بأن القابل لايكون فاعلا.

وهذا البيان كان عاما لهما .

إلا أن « الشيخ » لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام ، واقتصر على البيان الخاص بها ؛ أمر بالتطلف هاهنا ، فى معرفة أن الحال فيهما واحد»

ووافق « الطوسى » على ما حكاه عن « الرازى » بدليل أنه لم يجد مجالا للتعقيب عليه إلا قوله :

« ويتفاوت الحال فيهما أيضاً ، بشىء آخر .

وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات ، لازم لذاتها ، مستفاد من مبدعها .

وفى العنصريات : غير لازم لها ، بل مستفاد من الأحوال المختلفة، المتجددة الخارجية .

إلا أن بيان الحال فيهما ، لايختلف بهذا التفاوت » .

=

تنبيـه:

الجسم (١).. ينتهي ببسيطه، وهو قطعه .

هـذه هي النصوص، التي وعدت بسردها عليك . ولعلك تبينت منها، ما قلناه أولا .

(١) حدثناك في ص١١ أن هذا النمط وإن عنون بأنه لـ «تجوهر الأجسام» أي معرفة حقيقة جوهرها .

إلا أنه سيتناول فيه عوارضه .

والجسم ـ عند الحكماء ـ يقال باشتراك الاسم، على شيئين :

أحدها : الجسم الطبيعي .

وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيـه الأبعاد الثلاثة، المتقاطعة على الزوايا القوائم .

وثانيهما : الجسم التعليمي .

وهو الكم المتصل، الذي يقبل التجزئة في ثلاث جهات .

والجسم بهذا المعنى عرض .

والجسم بالمعنى الأول مما لانزاع فيه .

وأما بالمعنى الثاني فهو موضع نزاع، يثبته الحكماء، وينفيه غيرهم .

وبيان التغاير بين الجسمين عند من يثبتهما :

أن القطعة من الشمع إذا شكلتها بأشكال مختلفة ؛ فإن جسمية تلك الشمعة باقية بعينها، وهي المسماة بالجسم الطبيعي .

مع أن المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها، وهي المسماة بالجسم التعليمي .

والباقي غير الزائل .

=

= فإذن الجسمية غير المقدار .

ولولا القول بأن الجسم الطبيعى متصل الأجزاء ، وغير مركب من الجواهر الفردة ، لما تأتت هذه التفرقة ؛ إذ عند القول بتركبه من الجواهر الفردة ، يكون توارد المقادير عليه ، عبارة عن انتقال بعض تلك الأجزاء من سمت إلى سمت آخر .

فأما إذا لم يكن الجسم مؤلفا من الأجزاء ، بل كان متصلا واحداً ؛ فإذا جعلناه مثلا كرة ، كان ثخنه أعظم مما لو جعلناه صفحة .

وذلك الثخن قد بطل عند ماجعلناه صفحة .

فوجب أن يكون ذلك الثخن الذى زال ، مغايرا للجسمية الباقية .

وللغزالى فى هذا المقام كلام واضح ، ذكره فى مقاصد الفلاسفة ، قسم الإلهيات ، طبع صبيح ص١١ ، قال :

« قيل فى حد الجسم : إنه الطويل العريض العميق .

وهذا فيه نوع تساهل ؛ فإن الجسم ليس جسما ، باعتبار مافيه من الطول والعرض والعمق بالفعل ؛ بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق والأبعاد الثلاثة ، بدليل أنك لو أخذت شمعة ، فشكلتها : بطول شبر . وعرض أصبعين ، وسمك إصبع واحد ؛ فهى جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض ؛ إذ لو جعلته مستديرا ، أو على شكل آخر ؛ زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ، وحدث امتدادان آخران ، بدلا عنهما .

والصورة الجسمية ، لم تتبدل أصلا .

فإذن المقادير الموجودة فى الجسم ، أعراض خارجة عن ذات الجسمية .

وقد تكون لازمة لانفارق كشكل السماء . =

= ولكن العرضى قد يكون لازما .
وكذا العرض كالسواد للحبشى .

فإذن الذاتى للجسم — الذى هو الصورة الجسمية — كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات ، لا وجود الامتدادات بالفعل .

بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ؛ ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد ، مقداراً أصغر وأكبر ، فيكبر مرة ويصغر أخرى ، من غير زيادة من خارج بل فى نفسه ؛ من حيث إن المقدار عرض فيه .

وليس بعض المقادير ، متعيناً له لذاته .

ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية ، أن الأجسام متساوية فى الصور الجسمية ، لا يتصور بينها فرق ؛ وهى مختلفة فى المقادير لا محالة » .

إذا كنت قد أدركت أن للجسم معنيين :

أحدهما : الطبيعى .

والآخر : التعليمى .

فاعلم أن حديث « الشيخ » هنا ، إنما هو عن التعليمى .

فهو يرى أن الجسم التعليمى ، ينتهى ببسيطه .

وبسيطه هو السطح ؛ لأن الجسم التعليمى ، ذو امتدادات ثلاثة ؛ وانتهاء الواحد منها فى جهة — من حيث هو واحد — يقتضى بقاء الامتدادين الآخرين .

فإذن الجسم ينتهى فى الجهة الواحدة من جهاته ، بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط .

وذو الامتدادين فقط هو السطح ؛ لأنه يعرّف ، بأنه مقدار ذو وضع ، له بعدان فقط .

=

والبسيط [1] ينتهى بخطه ، وهو قطعه .

= قال « الإمام الرازى » :

« وإنما لم يقل – يعنى « الشيخ » – : نهاية الجسم هو البسيط ؛ بل قال : ينتهى ببسيطه ؛ لأن النهاية ، نهاية لذى النهاية .

والبسيط ، كم بذاته .

فإذن قول القائل : البسيط نهاية الجسم ، خطأ .

بل البسيط ، هو الذى به يتناهى الجسم .

والفرق بين نفس النهاية ، و بين الشىء الذى به النهاية ، ظاهر » .

وقد أفاد « الشيخ » بقوله :

« ينتهى ببسيطه » .

أمرين :

أحدهما : إثبات البسيط ، الذى هو السطح .

إذ ما دام الجسم ذا ثلاثة أبعاد ، فإذا انقطع فى جهة – والقطع ممكن – كان لهذه الجهة بعدان فقط ، وذلك هو السطح .

وثانيهما : ملازمة السطح للجسم .

إذ مادام الجسم متنهياً – ببرهان تناهى الأبعاد المار ص٣٠ – وجب أن يلزمه السطح

(١) البسيط هو السطح ، وقد مر بك : تعريفه ، ولزومه للجسم . و إنما كان السطح ينتهى بالخط ؛ لأن السطح مقدار ذو وضع له بعدان فقط فإذا انقطع فى جهة ، كان لهذه الجهة ، بعد واحد ؛ وذلك هو الخط .

إذ الخط : مقدار ذو وضع ، له طول بلا عرض . =

والخط (١) ينتهى بنقطته ، وهى قطعه .

= و بمثل ما قيل ، فى قول « الشيخ » :

« الجسم ينتهى بسيطه » .

من أنه لم يقل : نهاية الجسم ، السطح .

يقال فى قوله :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

وقد أفاد « الشيخ » أيضاً بقوله :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

أمرين :

أحدهما : إثبات الخط .

إذ ما دام السطح ، ذا بعدين ، فإذا انقطع فى جهة ـ والقطع ممكن لا مانع منه ـ كان لهذه الجهة بعد واحد فقط ؛ وذلك هو الخط .

ثانيهما : ملازمة الخط للسطح .

إذ مادام السطح منتهياً ببرهان تناهى الأبعاد المار ص٣٠، وجب أن يلزمه الخط.

(١) الخط مقدار ذو وضع له طول بلا عرض ، ولا عمق، فإذا انتهى فى جهة ، لم يكن لهذه الجهة امتداد أصلا ، وتلك هى النقطة .

إذ النقطة ؛ ذات وضع لاجزء لها . وهى ليست مقداراً ؛ لعدم الامتداد فيها وبمثل ماقيل فى قول « الشيخ » :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

من أنه لم يقل :

نهاية البسيط الخط .

=

والجسم (٢) :

يلزمه : السطحُ ، لا من حيث تقَوّم به جسميتُه ، بل من حيث يلزمه

= يقال فى قوله :

« والخط ينتهى بنقطته » .

وقد أفاد « الشيخ » بقوله :

« والخط ينتهى بنقطته » .

أمرين :

أحدهما : إثبات النقطة .

إذ ما دام الخط ذا بعد واحد ؛ فإذا انقطع فى جهة ـ والقطع ممكن ، لا مانع منه ـ ، لم يكن لهذه الجهة بعد قط ، وتلك هى النقطة .

ثانيهما : ملازمة النقطة للخط .

إذ ما دام الخط منتهياً ـ ببرهان تناهى الأبعاد المار ص ٣٠ ـ وجب أن تلزمه النقطة .

(١) مر بك منذ ص ١٣ حملة « الشيخ » على أرباب « نظرية الجزء الذى لا يتجزأ » ، بأى تصوير صورت .

ثم إثباته للهيولى ، على أنها أحد جزئين مقومين للجسم ص ٢٢ .

ثم إثباته للصورة ، على أنها أحد جزئين مقومين كذلك ص ٢٠ .

ومر بك ، محاولتنا استنباط : أن السطح لازم للجسم ، من كلامه أيضا ص ٩٧ .

فعلى كل ذلك يفرع « الشيخ » أن السطح لازم للجسم ، وليس داخلا فى حقيقته .

وإذا لزمه « السطح » وهو قطعه ؛ لزمه التناهى ؛ لأنه متى انقطع فى جهة كان متناهياً . =

التناهى ، بعد كونه جسما .
فلا كونُه ذا سطح .
ولا كونُه متناهيا .
أمرٌ يدخل فى تصوره جسما .

= ويمكن أن يدار الأمر فيجعل لزوم السطح تابعاً للزوم التناهى . فيقال :

قام البرهان على تناهى الأجسام .
إذن فالجسم يلزمه التناهى ،
ويلزم من تناهى الجسم فى جهة ، أن يكون له سطح .
لأنه ما دام الجسم ذا ثلاثة أبعاد ، وتناهى فى جهة ؛ كان لهذه الجهة بعدان فقط .

وذلك هو السطح .

وقد استأنس « الشيخ » فى إثبات أن التناهى لازم للجسم ، وليس من مقوماته ، بما يحصل لبعض الناس من أنهم يتصورون جسما غير متناه ، إلى أن يبين لهم بالبرهان أنه متناه .

ولـ « الإمام الرازى » اعتراض على قول « الشيخ » :

« ولهذا قد يمكن قوما ، أن يتصوروا جسما غير متناه ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه » .

ولـ « الطوسى » جواب عن هذا الاعتراض :

هاك شرح « الرازى » للنص ، واعتراضه عليه :

« مراد « الشيخ » من ذلك : أن السطح ، والتناهى ؛ ليسا جزأين =

ولهذا قد يمكن قوما ، أن يتصوروا جسما غيرَ متناهٍ ، إلى أن يتبيّن لهم امتناعُ مايتصورونه .

من ماهية الجسم ؛ لأنا يمكننا أن نتصور جسما ، غير متناه ، والشيء لا يعقل ، إلا بعد تعقل أجزائه .

فلو كان التناهي والتشكل ، داخلين في الجسم ؛ لاستحال أن يعقل الجسم ، إلا بعد تعقل كونه مسطحا ، متناهيا .

فلما لم يكن كذلك ، علمنا أنهما غير داخلين في ماهية الجسم .

ولقائل أن يقول : ألسنا نعرف الجسم ، ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا : من الهيولى ، والصورة ؛ بالحجة ؟!!

ولم يقدح ذلك في كون الهيولى ، جزءاً من ماهية الجسم .

ولم يكن ذلك ، إلا :

لأنا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ، ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي ، بل بالرسم .

أو لأنه لايلزم من العلم بماهية الشيء ، العلم بجملة ذاتياته .

فكيفما دارت القضية ، فلم لايجوز مثله في السطح والتناهي ؟!! » .

وهاك جواب « الطوسي » قال :

« والجواب عنه :

أن أجزاء الشيء في العقل : أعني الجنس والفصل ، غير أجزائه في الوجود : أعني الصورة ، والمادة .

والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، ويطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية .

وإن كانت الأولى ، بالقوة مشتملة على الأخيرة : =

وأما (٢) السطح :

كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركةٍ أو قَطْعٍ ؛ فيوجد ولا خَطٌّ .

= فإن الأبعاد المأخوذة فى حد الجسم ، تدل على صورته .

والقبول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

والسطح ،والتناهى : لايعقل كونهما جزئين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم .

فبين « الشيخ » :

أولا : أنهما ليسا بجزأين فى الوجود ؛ وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهى ، المتعلق بطرفه .

والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمل أن يتصور ، كون ذى السطح ، وذى التناهى ، جزئين عقليين؛ لكونهما محمولين عليه .

فبين أنهما أيضاً ، ليسا كذلك ؛ لانفكاك تصوره عن تصورهما » .

(١) اتضح لك فيما سبق العلاقة بين الجسم من ناحية .

وبين السطح ، والتناهى ؛ من ناحية أخرى .

وأن هذه العلاقة ، تصور بأنها ملازمة الأخيرين ، للأول ، مع كونهما خارجين عن حقيقته .

والآن يريد أن يعالج العلاقة بين السطح من ناحية .

وبين الخط ، من ناحية أخرى .

ثم بين الخط من ناحية .

وبين النقطة من ناحية أخرى .

=

وأما المحوَر والقُطبان والمنطقة :

فمما يعرض عند الحركة .

والخط :

كمحيط الدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

= وقبل الخوض فى تبيان هـذه الروابط ، والعلاقات ، نشرح المعانى الاصطلاحية ، الواردة فى عبارة « الشيخ » :

الكرة :

جسم يحيط به سطح واحد ، فى داخله نقطة ، تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

الدائرة :

سطح مستو ، يحيط به خط واحد ، فى داخله نقطة ، تكون جميع الخطوط الخارجة منها ، إلى ذلك السطح ؛ متساوية .

وهذه النقطة الداخلية هى المسماة بـ « المركز » .

وأما المحور ، والقطبان ، والمنطقة .

فهى أمور لا تعرض إلا إذا تحركت الكرة ، حركة موضعية مستديرة .

فإذا تحركت الكرة ، هذه الحركة ، حدث عليها نقطتان لا تتحركان ؛ هما نهايتاها فى الجهتين اللتين لا تتحرك فيهما .

هاتان النقطتان ؛ هما « القطبان » .

ويصل بين هاتين النقطتين خط لا يتحرك هو أيضا .

ذلك هو « المحور » .

وأيضاً عند حركة الكرة تحدث عليها دوائر متحركة ، ويظهر ذلك =

وأما [١] المركز :

فعند مايتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

= بوضوح ، لو كان على سطح هذه الكرة ، نقط من ألوان مختلفة ؛ فعند سرعة دوران الكرة ترسم كل نقطة من هذه النقط دائرة خاصة .

فأعظم هذه الدوائر على سطح الكرة ، التى يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها ، من القطبين .

هو مايسمى بـ « المنطقة » .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو ، حدث فصل مشترك بين السطحين ، هو محيط دائرة ، على سطح الكرة .

ولعل المعنى الإجمالى وتحديد الروابط والنسب ، قد اتضح بعد شرح هذه المصطلحات .

فإذا كان الجسم يلزمه السطح ، والتناهى ؛ فإن السطح لايلزمه الخط ؛ إذ الكرة ، حين لاتتحرك ، ولا يحدث فيها قطع ، لايكون معها خط .

أما إذا تحركت ، فيكون فيها المحور — على ما شرحناه سابقا — وهو خط .

كذلك إذا قطعت ؛ فإنه يوجد محيط دائرة ، وهو خط .

ولكن حركة الكرة ، أو قطعها ، غير لازمين لها ، حتى يلزمها الخط بسببهما .

كذلك الخط لايلزمه النقطة ؛ فإن محيط الدائرة خط ، ولكن ليس له نهاية ؛ حتى توجد النقطة ؛ إذ أن النقطة ، هى مابه ينتهى الخط — على ماسبق شرحه — .

(١) هذا كلام يخيل إلى قارئه لأول وهلة ، أنه امتداد لما مر ذكره من =

وقبل ذلك ، فوجود نقطة فى الوسط ، كوجود نقطة فى الثلثين ، وسائرِ مالا يتناهى ؛ فإنه لاوسط ، ولا سائر مفاصل الأجزاء من المقادير ، إلا بعد وقوع ماليس بواجب فيها : من حركة ، أو تجزئة . *

= عقد الصلات والنسب بين هذه المصطلحات العلمية .

ولكن عند التأمل يظهر أنه يرمى لغرض آخر .

فقوله :

« وأما المركز . . . إلى : من حركة أو تجزئة » .

معناه : أن مركز الدائرة ، يكون هو وسائر النقاط الأخرى الكائنة على سطحها ، متعينا بالقوة ، لا بالفعل .

لأنه تعينه بالفعل ، يقتضى تميزه ، وهو لايتميز إلا بأحد أمور ثلاثة :

ا — عند ماتتقاطع أقطارها ، وقطر الدائرة ، هو أطول خط يمر فى وسطها وينتهى طرفاه بالمحيط .

وأقطار الدائرة ، تلتقى كلها عند نقطة واحدة .

هذه النقطة هى المركز .

ب — عند حركة الجسم الذى فيه الدائرة ؛ فإن الدائرة ، إذا تحركت حركة دائرية ، تكون فى وسطها نقطة لا تتحرك .

هذه النقطة هى المركز .

حـ — عند فرضك لها ، وتحديدك إياها ، بطريق غير الطريقين المارين .

كقياس مثلا ؛ فإن المركز هو النقطة التى تبعد عن جميع أجزاء المحيط ، بعدا متساويا .

وبدون هذه الطرق الثلاث ، تكون نقطة المركز ، وسائر النقاط الموجودة

= على سطح الدائرة : فى ربعها، أوثلثها ، أو ثمنها ، إلى غير ذلك من المفاصل التى لا تتناهى ، والتى هى موجودة بالقوة ، لا بالفعل ؛ غير متعينة ، وغير محددة .

فقوله :

« وسائر مالا يتناهى » .

مرتبط بقوله :

« فى الثلثين » معطوف عليه .

وقوله « فإنه لا وسط ـ وفى نسخة لا وسط له ـ ولا سائر مفاصل الأجزاء من المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها : من حركة ، أو تجزئة » .

معناه :

أن تمايز أجزاء المقادير مطلقا ـ أجساما ، أو سطوحا ، أو خطوطا ـ غير حاصل فيهـا بالفعل ؛ إذ هى متصلة الأجزاء فى الواقع ، كما هى فى إدراك الحس ـ على ما مر ص ٢٠ ـ وإنما يحصل بسبب طارئ : كالتجزئة ، أو الحركة .

وحصول التمايز والانفكاك ، بعـد أن لم يكن حاصلا ، يدل على أن المقادير قابلة له ، وأنه موجود فيها بالقوة ، ويبرز إلى الفعل ، عند وجود ما يقتضيه .

وهذه الفقرة تعطى حكما عاما ، لا يختص بمركز الدائرة وحده .

وإذا تأملنا هذا الحكم ، وجدنا أنه هو ذلك الذى احتفل له « الشيخ » سابقا ، أيما احتفال .

فحينما كان يهدم رأى جمهور المتكلمين فى الجوهر الفرد ص ١٣ ، كان يمهد لإثباته وحينما كان يهدم رأى « النظام » وشيعته ، فى الجوهر الفرد كذلك ص ١٧ ، كان يمهد لإثباته .

وحينما كان يثبت الهيولى والصورة ص ٢٠ ، ٢٢ ، كان يثبته ، ويؤكده ويقرره . =

وإذا (١) سمعت فى تحديد الدائرة : « وفى داخلها نقطة » .

فمعناه : تتأتى أن تُفرض فيها ، نقطة .

كما يقولون : الجسمُ : هو المنقسم فى جميع الأقطار .

ومعناه : تتأتى قسمته فيها .

= فأى داع للعودة إليه هنا ؟!!

لذلك يقول « الطوسى » فى شرح هذه العبارة :

« كما أن موضع النقطة فى الثلثين ، متعين بالقوة ، قبل الفرض ؛ على وجه لايمكن وقوعها بعد الفرض ، فى غير ذلك الموضع .

فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل فى المقادير ، إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج إلى الفعل ، إلا بسبب الأعراض ، أو الفرض .

كما مر ذكره مرارا » .

(١) فى ضوء ما مر من تحقيق :

حول تعين مركز الدائرة ، ووسائل هذا التعين .

وحول اتصال مفاصل المقادير ، وعدم تمايزها ، إلا بشىء طارى .

يريد :

أولا : أن يوضح المراد من نص يرد على ألسنة العلماء وفى كتبهم .

ذلك هو قولهم فى تحديد الدائرة :

« سطح مستو ، يحيط به خط واحد ، فى داخله نقطة ، يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية » . =

وأنت[١] تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح فى الوجود ، والسطح قبل الخط .

= فقولهم :

« فى داخله نقطة » .

يفيد فى ظاهره : أن مركز الدائرة ، متميز على الدوام ـ سواء كان هناك تقاطع أقطار ، أو حركة ، أو فرض ؛ أو لم يكن شىء من ذلك ـ .

لكن هذا الظاهر غير مراد لهم ، بل المراد لهم : أنه يتأتى أن يوجد فى داخلها نقطة هى المركز ؛ بأحد الأمور الثلاثة المذكورة سابقاً .

ثم استشهد على هذا المراد بنظير هذه العبارة .

تلك هى قولهم فى تعريف الجسم :

« الجسم : هو المنقسم فى جميع الأقطار » .

ولا يمكن أن يكون المراد لهم : أنه المنقسم بالفعل ؛ إذ أن أصحاب هـذا التعريف ، لا يرون انقسام الجسم بالفعل ، إلا بشىء طارىء ؛ وإنما هو منقسم بالقوة .

فمعناها إذن :

« تتأتى قسمته فيها » .

كذلك قولهم فى تعريف الدائرة :

« فى داخلها نقطة » .

معناه :

يمكن أن توجد فى وسطها نقطة ، بأحد الأمور الثلاثة ، السابق بيانها .

(١) مر بنا أن السطح ما به يتناهى الجسم . =

والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهلُ التحصيل .

وأما الذى يقال بالعكس من هذا : أن النقطة بحركها تفعل الخطَّ .

ثم الخطُّ السطحَ .

ثم السطحُ الجسمَ .

فهو للتفهيم ، والتصوير .

ألا ترى أن النقطة ، إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها ماتتحرك فيه ، وهو مقدار ما : خط ، أو سطح .

فكيف يتكوَّن ذلك بعد حركتها ؟ ! . *

= فلا بد من وجود الجسم أولا ، حتى يوجد ما به يصير ، متناهياً :

إذن : الجسم سابق على السطح فى الوجود .

ومر بنا كذلك : أن الخط ما به يتناهى السطح .

فلا بد من وجود السطح أولا ، حتى يوجد مابه يصير متناهياً .

إذن : السطح سابق على الخط فى الوجود .

ومر بنا ثالثاً : أن النقطة مابه يتناهى الخط .

فلا بد من وجود الخط أولا ، حتى يوجد مابه يصير متناهيا .

إذن الخط سابق على النقطة .

وأما ما يقال بالعكس من هذا :

من أن النقطة تفعل بحركتها الخط .

والخط يفعل بحركته إلى غير مأخذ امتداده ، السطح . =

تنبيـه :

ماأسهل [1] مايتأتى لك ، تأمّل :

أن الأبعاد الجسمانية ، متمانعة عن التداخل .

وأنه لاينفذ جسم فى جسم ، واقف له ، غير متنح عنه .

وأن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض . *

= والسطح يفعل بحركته إلى غير مأخذ امتداده ، الجسم .

فهو كلام يذكر للتعليم والتمثيل ، لا للتحقيق .

ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، لينشأ عن حركتها الخط - كما يقولون - فقد فرض لها امتداد تتحرك فيه . وهذا الامتداد :

إما خط .

وإما سطح .

فالخط أو السطح ، ضروريان لحركتها .

إذن هما موجودان قبل حركتها .

إذن الخط موجود قبل إيجادها له .

إذن القول بإيجادها للخط بحركتها ، مع أنه ضرورى لحركتها ؛ خلف باطل .

(١) يقول « الطوسى » :

« هذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات .

بخلاف المسائل المتقدمة » .

ومناسبة هذه المسألة لما قبلها ، أنها بحث حول المقادير ؛ إذ هى حكم من أحكامها تشترك فيه جميع المقادير ، على مايأتى شرحه . =

= وقد مر بنا بحث المقادير قريبا ، فهى امتداد له .

ومن ناحية أخرى ، فهى تمهيد للبحث الآتى بعد، المتعلق بنفى الخلاء .

وأساس المسألة ، منع التداخل .

والتداخل من المسائل ، التى تضاربت فيها الأفكار ، واختلفت الآراء .

ولعل أبرز الأسماء التى اقترن بها هذا البحث ، وعرفت بنزعة غريبة فيه ، اسم « النظام » .

عرف « النظام » بأنه قائل : بتداخل الأجسام .

نسب إليه ذلك « الطوسى » فى شرح « الإشارات » قسم الطبيعة ص٨
ونسبه إليه « عضد الدين الإيجى » صاحب كتاب « المواقف » .

قال هو وشارحه فى جـ ٧ ص٢٣٢ :

« (الجواهر يمتنع عليها التداخل) .

أى دخول بعضها فى حيز بعض ؛ بحيث يتحدان فى المكان ، والوضع ، ومقدار الحجم .

وهذا الامتناع، ليس معللا بالتحيز ، كماذهب إليه المعتزلة : من أن الحيزله باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه ، كون مضاد لكونه ، باعتبار وجود الآخر فيه .

بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (إذ لو جاز ذلك) أى تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين ، أجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع الواحد من الكرباس — هو الثوب الخشن — مثلا ألف ذراع ، بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة ، وجاز أيضا أن ينفصل عنها عوالم متعددة ، مع بقائها على هيأتها .

(وصريح العقل) ببداهته (يأباه) .

وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل .

=

= (وأما « النظام » : فقيل : إنه جوزه .

والظاهر أنه لزمه ذلك ، فيما صار إليه) : من أن الجسم المتناهى المقدار ، مركب من أجزاء غير متناهية العدد ؛ إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها .

(وأما أنه التزمه ، وقال به) صريحا ، (فلم يعلم) .

كيف !! ، ، وهو جحد للضرورة ، فلا يرتضيه عاقل لنفسه .

(وإن صح) أنه قال به ؛ (كان مكابرا) لمقتضى عقله» .

ونسبه إليه « الأشعرى » فى « مقالات الإسلاميين »

قال ص ٣٢٧ :

« واختلف الناس فى المداخلة .

فقال « ابراهيم النظام » : إن كل شيء قد يداخل ضده ، وخلافه :

فالضد هو المانع المفاسد لغيره :

مثل الحلاوة ، والمرارة . والحر ، والبرد .

والخلاف :

مثل الحلاوة ، والبرودة . والحموضة ، والبرد .

وزعم أن الخفيف ، قد يداخل الثقيل .

ورب خفيف ، أقل كيلا من ثقيل ، وأكثر قوة منه ؛ فإذا داخله ، شغله — بمعنى أن القليل الكيل ، الكثير القوة ؛ يشغل الكثير الكيل ، الثقيل القوة —

وزعم أن اللون يداخل الطعم ، والرائحة ؛ وأنها أجسام .

ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر .

=

= وسنذكر قوله فى الإنسان .

وقد أنكر الناس جميعا : أن يكون جسمان ، فى موضع واحد » .

أما قوله فى الإنسان ، الذى وعد بذكره . فهو ماجاء فى ص ٣٣١ ، قال :

« وقال « النظام » :

الإنسان : هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن ، مشابكة له .

وأن كل هذا فى كل هذا .

وأن البدن آفة عليه ، وحبس وضاغط له .

وحكى « زرقان » عنه :

أن الروح هى الحساسة ، الدراكة .

وأنها جزء واحد .

وأنها ليست بنور ، ولا ظلمة » .

ونسبه إليه « الشهرستانى » فى « الملل والنحل » ، قال جـ ١ ص ٧١ :

المسألة السابعة :

قال : إن الجوهر مؤلف ، من أعراض اجتمعت .

ووافق « هشام بن الحكم » فى قوله :

إن الألوان ، والطعوم ، والروائح ؛ أجسام .

فتارة يقضى بكون الأجسام ، أعراضا .

وتارة يقضى بكون الأعراض أجساما » .

* * *

أرأيت إلى هـذا الحكم الغريب الذى ينسب إلى « النظام » من القول بتداخل الأجسام ؟ !

ولقد وصفه « صـاحب المواقف » بحق : بأنه مكابرة لمقتضى العقول ، وجحد للضرورة.

= فكيف أمكن للنظام أن يقول به ؟!.

إن الذى يشكو منه كل من زوال البحث فى الإسلاميات ، نقصان المصادر الذى تصور ـ بلسان المعتزلة ـ مذاهبهم ، وآراءهم .

ولو أن كتب « النظام » بين أيدينا ، لأمكن مراجعتها ، وتفهم دلالاتها ، ليطمئن الباحث إلى أنه قال بذلك حقا ؟!، أم هى تحريفات أدخلت عليه ، لطول العهد به ، وضياع مؤلفاته ؟ ! .

لعل « النظام » لايقول بهذا التداخل، بالمعنى البدائى الذى يتبادر إلى الأذهان.

لعله لايذهب إلى أن هذا الحائط يمكن أن يدخل فى مكان ذلك الحائط، دون أن يتخلى له عنه أو عن شىء منه .

ولعل للتداخل ـ بالمعنى الذى يقول به « النظام » ـ معنى ألطف من هذا وأدق .

أرأيت إلى حكاية « الشهرستانى » عنه :

« أن الألوان والطعوم والروائح أجسام ».

و « أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت » .

فمؤدى هذين النصين :

أن مايسمى عند غيره من : الألوان ، والطعوم والروائح ، أعراضا ؛ يسمى عنده أجساما .

وأنها العناصر الأولى التى تتكون منها الجواهر .

وأن هذه الأشياء للطافتها ودقتها ، يتداخل بعضها فى بعض حتى ينشأ منها الجواهر الثقيلة الكثيفة .

وهذا القول ـ لو فرض بطلانه ـ لما كان هذا البطلان من الوضوح والظهور بنفس حال التداخل الذى يصوره الجمهور ، ويريد إلصاقه =

= « بالنظام » إلصاقا .

ولقد رجعت إلى كتاب « الانتصار » لـ « الخياط المعتزلى » فوجدت فيه مثل هذه العبارة ، ص ٣٢ :

« إن المنانية زعمت : أن النور ، والظلمة ؛ مختلفان ، متضادان ، فى أنفسهما ، وأعمالها .

وأن جهات حركاتهما ، مختلفة .

قال لهم إبراهيم :

فإذا كانا على ماوصفتم ؛ فكيف امتزجا ، وتداخلا ، واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما — يعنى كما هو فى رأى المنانية — ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالها . كما يمنع الحجر ، مما فى طبعه : من الانحدار . وكما يمنع الماء مما فى طبعه : من السيلان .

بل ينبغى أن يكونا ، لايزدادان ، إلا تباينا ، ومفارقة على رأيكم ؟! »

وبعد كل هذا ، فلسنا ندرى أى المعنين يهدف « الشيخ » إلى إبطاله ؟!.

أهو المعنى الذى يريد الجمهور نسبته إلى النظام ؟!.

أو المعنى الذى يلوح لنا أن « النظام » يريده .

إن بحث « الشيخ » يدور حول امتناع تداخل ذوات المقادير — على ماسيأتيك إيضاحه .

فإن كان للطعوم ، والألوان ، والروائح ، مقادير ؛ وجب أن تكون داخلة فى مراد « الشيخ » من الحظر والمنع .

وإلا فلا .

والمعروف عند الجمهور أن الطعوم والروائح ونظائرها أعراض لاجواهر .

والمعروف أيضا أن المقادير تقوم بالجواهر ، لا بالأعراض . =

= فلعلها لذلك لايمتنع تداخلها .

ولذا قلنا فيما سبق : إن القول بتداخل هذه الأشياء ، ليس بالرأى الذى يقال فيه : إنه مكابرة لمقتضى العقول :

ومهما يكن من شىء ، فمعنى قول « الشيخ » :

« الأبعاد الجسمانية ، متمانعة عن التداخل » يفسره قوله :

« لاينفذ جسم ، فى جسم واقف له ، غير متنح عنه » .

أما قوله :

« إن ذلك للأبعاد ؛ لاللهيولى ، ولا لسائر الصور ، والأعراض » .

فمعناه أن امتناع شغل جسم لحيز الآخر ، مرجعه إلى مافى الجسم من أبعاد ؛ لا إلى هيولاه ، ولا إلى صورته ، ولا إلى أعراضه .

لأن البعد هو الذى يتطلب الحيز .

قال « الطوسى » :

« واعلم أن النقطة ، لاحصة لها فى العظم ؛ فلذلك لاتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى ، على سبيل الاتحاد .

والخطوط ، حكمها من حيث الطول ، حكم الأجسام .

ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

والسطوح أيضا ، حكمها من حيث الطول والعرض ، حكم الأجسام .

ومن حيث العمق ، حكم النقطة .

ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح ، بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى .

فمن يحكم بأن هذا الحكم ، يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول : من حيث هى مقادير » .

إشارة :

إنك (١) تجد الأجسام فى أوضاعها :

تارة : متلاقية .

وتارة : متقاربة .

وتارة : متباعدة .

وقد تجدها فى أوضاعها :

تارة : بحيث يسع ماينها ، أجساما محدودة القدر .

وتارة : أعظمَ .

وتارة : أصغرَ .

فبيّن أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أوضاعا مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها ، وتقدير مايقع فيها ؛ اختلافا قدْريا .

فإن كان بينها خلاء غيرُ أجسام، وأمكن ذلك ؛ فهو أيضا بعدٌ «مقدارى» ليس على مايقال : لاشئ محض ، وإن كان لاجسم*

---

(١) يريد « الشيخ » أن يهدم القول بالخلاء ، على أنه عدم محض والطريق إلى ذلك : أننا إذا أتينا بجسمين ، فإننا نستطيع أن نجعل لهما أوضاعا مختلفة .

بأن نجعلهما متقاربين ، أى ليسا متلاصقين ؛ ولكنهما فى الوقت ذاته ليسا متباعدين .

و بأن نجعلهما متباعدين . =

= وفى الوقت ذاته ، نستطيع أن نترك تلك المسافة التى بينهما ؛ دون أن تكون مشغولة بجسم ثالث

ونستطيع أن نشغلها بجسم مناسب لها .

ونستطيع أن نزيد فيها لتتسع لجسم أكبر من الأول .

ونستطيع أن نقلل منها ، لكى لا تتسع إلا لجسم أصغر .

فهذه المسافة — التى تباعد بين الجسمين ، والتى يستطاع توسيعها وتضييقها ، والتى تتسع لجسم صغير حينا ، ولجسم كبير حينا آخر ، وجسم وسط بينهما حينا ثالثا — قابلة للتجزئة والتقدير .

وكل ما كان كذلك اما : كم متصل ، وإما ذوكم .

أما قبولها للتجزئة والتقدير ، فلأنا نعلم بالضرورة : أن المسافة التى تتسع لذراع ، نصف المسافة التى تتسع لذراعين ؛ وضعف المسافة التى تتسع لنصف ذراع .

وليس هذا التقدير ، أمرا فرضيا اعتباريا ، لأن هذا المعنى حاصل ، سواء وجد الفرض والاعتبار ، أو لم يوجد .

وأما أن القابل للتجزئة والتقدير ، إما : كم متصل مقدارى . وإما ذوكم ، أى جسم .

فظاهر واضح .

فإذن : إن لم تكن تلك المسافة الواقعة بين الجسمين — أو فى معنى آخر ، الخلاء — جسما فلا أقل من أن تكون بعدا مقداريا ، له وجود فى نفس الأمر . وليس عدما صرفا .

ومما تجدر ملاحظته ، أن الخلاء الذى جوّز « الشيخ » هنا وجوده ، وأنه ليس عدما صرفا ؛ هو الخلاء الذى يكون بين الأجسام ، ويمكن تقديره وتجزئته . =

تنبيـه :

وإذ قد تبين[١] أن البعد المتصل ، لا يقوم بلا مادة .

= ويسمى فى اصطلاحهم « بعدا مفطورا » .

وأما الخلاء الواقع خارج العالم ، ولا يحد إلا من جهة العالم فقط ، دون الجهات الأخرى . فليس فى هذا الفصل تعرض له .

(١) استعمل « الشيخ » فى هذا الفصل ، مقدمات سبقت ، وفرغ من إثباتها . وتوصل بها إلى النتائج المطلوبة له . لذلك وسم هذا الفصل بـ « التنبيه » .

أما هذه المقدمات فهى :

١ — البعد المتصل ، لا يقوم بلا مادة . وقد سبق فى فصل إثبات الهيولى ص ٢٢ .

٢ — الخلاء بعد متصل . وقد مر هذا فى الإشارة السابقة ص ١١٨ وإذا ركبنا منهما قياسا كان هكذا :

الخلاء بعد متصل . والبعد المتصل ذو مادة .

أنتج : الخلاء بعد ذو مادة .

فليس عدما صرفا ـ كما يقول جماعة ـ

وهذا المعنى هو ماعبر عنه المصنف بقوله :

« فلا وجود لفراغ هو بعد صرف » .

٣ — الأبعاد الجسمية ، لاتتداخل .

فلنركب من هذه ومن الأولى ، قياسا ؛ هكذا :

الخلاء بعد متصل . والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه .

إذن : الخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت .

أى أن الخلاء جسم ، على معنى أن ما نظنه خلاء ، هو أجسام لطيفة لا نحسها . =

وتبيَّن أن الأبعاد الجسمية (١) لاتتداخل لأجل بُعديَّتها .

فلا وجود لفراغ ، هو بُعدٌ صرف .

وإذا سلكتْ الأجسامُ فى حركاتها ، تنحَّى عنها مابينها ، ولم يثبت لها بُعدٌ مفطور .

فلا خلاء *

وإذا أريد إدخال جسم كثيف فيما نظنه خلاء تنحى له الجسم اللطيف .

واعتبر ذلك فيما إذا أردت أن تدخل الماء فى زجاجة مثلا : فإنك تحس عند دخول الماء فيها ، حركة خروج الهواء منها .

مع أنه كان يظن أن مابداخلها خلاء لاجسم فيه .

فليس هناك بعد مفطور من شأنه أن يكون مكانا للجسم على مايقولون .

وهو المعنى الذى كان قد جوّز « الشيخ » وجوده سابقا ص١١٨ إلى أن ينفى القول بالخلاء على أنه عدم صرف .

ولما فرغ من ذلك ، كرّ على المعنى الذى استبقاه مؤقتاً إلى أن يتفرغ له وقد كانت عبارة « الشيخ » هناك ، تشعر بأن تسليمه بـ « البعد المفطور » إنما هو تسليم مؤقت ؛ إذ كان يقول :

« فإن كان بينها خلاء غير أجسام ـ وأمكن ذلك ـ فهو أيضا بعد « مقدارى ليس على يقال : لاشىء مض . وإن كان لاجسم » .

ونتيجة القياس الثانى ، هى ماعبر عنه « الشيخ » بقوله :

« وإذا سلكت الأجسام فى حركاتها ، تنحى عنها مابينها ، ولم يثبت لها بعد مفطور » .

(١) وفى نسخة « الحجمية » .

إشارة :

ولقد يناسب[١] مانحن مشغولون به ، الكلامَ فى المعنى الذى يسمى «جهة» فى مثل قولنا : تحرك كذا ، فى « جهة كذا » ، دون « جهة كذا ».

ومن المعلوم أنها ، لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون مقصدا للمتحرك .

وكيف تقع الإشارة نحو « لاشىء »

فبيِّنٌ أن للجهة وجودا . *

---

(١) وجه المناسبة بين الجهة، و بين البحوث المتعلقة بالجسم والخط والسطح ؛ أن الجهة أمر يعرض للنهايات والأطراف : كالخط والسطح .

ومن المسلم به أنه يقال : تحرك زيد إلى الجنوب ، أو الشمال ، أو إلى تحت أو فوق .

ومعنى ذلك : أن الجنوب ، أو الشمال ، أو تحت ، أو فوق ؛ كان مقصد زيد فى حركته ؛ ولا يمكن أن المتحرك العاقل ، يقصد ما ليس بموجود .

إذن « الجهة » موجودة .

وهذا معنى قول « الشيخ » :

« ومن المعلوم : أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون – وفى الأصل يكون – مقصدا للمتحرك » .

ودليل آخر لإثبات وجودها :

« الجهة » يشار إليها ، وما يشار إليه ، موجود .

إذن « الجهة » موجودة .

إشارة :

إعلم[١] أنه لما كانت الجهةُ مما تقع نحوه الحركةُ ؛ لم تكن من المعقولات التى لاوضعَ لها .

فيجب أن تكون الجهات ـ لوضعها ـ تتناولها الإشارة الحسية *

إشارة :

لما كانت [٢] الجهة ذات وضع ؛ فمن البيِّن أن وضعها ، فى امتداد مأخذ الإشارة والحركةِ .

ولو كان وضعها خارجا عن ذلك ، لكانتا ليستا إليها .

ثم هى :

إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد ، أو غير منقسمة .

فإن كانت منقسمة ؛ فإذا وصل المتحرك ، إلى مايفرض لها أقربَ الجزئين من المتحرك ، ولم يقف ؛ لم يخل :

---

(١) يريد « الشيخ » إثبات أن لـ « الجهة » وجودا محسوسا .
بعد ما أثبت فى الإشارة السابقة أنها موجودة ، وليست عدما صرفا .
و يمكن إثبات أنها محسوسة ، وليست من المعقولات المجردة ، هكذا:
« الجهة يقصدها المتحرك حركة محسوسة ، ولا يعقل أن المتحرك حركة محسوسة ، يقصد بها ما لا وضع له .
فوجب أن يكون لـ « الجهة » ـ ضرورة أنها تقصد بالحركة ـ وضع ، وأن تكون مشارا إليها إشارة حسية .

(٢) يحاول « الشيخ » فى هذا الفصل ـ بعد ما بين : أن «الجهة» =

إما أن يقال : إنه يتحرك بعدُ ، إلى الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعدُ إلى الجهة ؛ فالجهة وراء المنقسم .

وإن كان يتحرك عن الجهة ؛ فما وصل إليه هو الجهةُ ، لا جزء الجهة .

فبيّنٌ : أن « الجهة » حدٌّ فى ذلك الامتداد ، غيرُ منقسم .

فهو طرف الامتداد ، وجهة الحركة .

= موجودة ، وأنها ذات وضع ، بحيث يشار إليها إشارة حسية — أن يبين حقيقتها.

والطريق إلى ذلك أن يقال :

لابد أن تكون « الجهة » فى اتجاه الإشارة ، وفى اتجاه الحركة ؛ إذ لو كانت فى غير اتجاههما ، لما كانت الحركة إلى تلك الجهة ، ولما كانت الإشارة إليها . والمفروض أنهما إليها .

وإذ قد تبين أن « الجهة » تكون فى اتجاه الحركة إليها ، وتكون فى اتجاه الإشارة إليها .

فإما أن تكون الجهة منقسمة .

وإما أن تكون غير منقسمة .

فان قلنا : إنها منقسمة ؛ لزم المحال .

ذلك أنها إذا كانت منقسمة إلى جزئين مثلا ؛ فاذا وصل المتحرك إلى أول الجزئين .

فان لم يستطع الحركة بعد ذلك ، لم يكن هناك شىء وراء هذا الجزء .

فيكون هو وحده « الجهة » .

والمفروض أنه جزء الجهة .

هذا خلف .

=

فيجب(١) الآن أن تحرص ، على أن تعلمَ : كيف تتحدد للامتدادات أطرافٌ بالطبع ؟ ! .

وما أسباب ذلك ؟! .

وتتعرّف أحوال الحركات الطبيعية *

وإن أمكنه أن يتحرك ؛ فحركته :

إما أن تكون إلى الجهة . وهذا يقتضى أن الجهة لا تزال أمامه، وأن ماقلنا عنه : إنه جزء الجهة ليس جزء الجهة ، إذ المفروض أن الجهة ، لا تزال أمامه

وإما أن تكون عن الجهة ، وهذا يقتضى أنه جاوز الجهة ، وتركها خلفه ، فيكون ما قلنا عنه إنه جزء الجهة ، ليس جزء الجهة .

إذن الجهة شىء غير منقسم .

وهو معنى قوله :

« فبين : أن الجهة ، حد فى ذلك الامتداد ، غير منقسم » .

وتكون الجهة كما عرفها هو :

« طرف الامتداد » .

فطرف الامتداد ، بالنسبة للامتداد ، نهاية .

وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة .

(١) وأما قوله :

« فيجب الآن ان تحرص ... الخ » .

فهو فيما يظن حفز للذهن ان يستعدّ لهذه المعلومات التى سيتعرض لها فيما يأتى .

وهم وتنبيه :

لعلك(١) تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة ، أن يوجَد .

فقد يتحرك المستحيل ، من السواد إلى البياض ، ولم يوجد البياض بعدُ .

(١) مر بنا ص١٢٢ قول « الشيخ » عن« الجهة » وعن إثبات وجودها : « ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ؛ كان من المحال ، أن تكون مقصدا للمتحرك » .

وهو صريح فى أن المتحرك لايقصد ماليس بموجود .

ورب قائل يقول ، اعتراضا على هذه المقدمة ، التى لابد منها لإثبات وجود « الجهة » :

ليس من شرط ماإليه الحركة أن يكون موجودا .

فقد يتحرك اللون ، حركة استحالة وتغير ، كأن يكون أسود مثلا ، فيستحيل إلى أبيض .

ففى أثناء الحركة ، لا يكون ماإليه الحركة ـ وهو البياض ـ موجودا ؛ إذ لايوجد إلا بعد أن تتم الحركة .

فقد وجدت ـ إذن ـ حركة ، ولم يكن ماإليه الحركة موجوداً ، بل لم يوجد إلا بعد أن تمت الحركة .

فلم تصدق إحدى مقدمات إثبات وجود « الجهة » .

فلم يثبت وجود الجهة .

فأراد « الشيخ » أن يرد هذا القول ، وأن يبطل هذه الشبهة .

لذلك حكى الأعتراض ثم ذكر له جوابين :

احدهما :

أن هناك فرقا ، بين مايتحدث عنه « الشيخ » و بين مايعترض به .

فإن اختلج هذا فى وهمك ؛ فاعلم أن الأمرين بينهما فرق .

وأيضا فإن ما تشككت به ، غير ضائر فى الغرض .

أما الفرق :

فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهةَ ، مما يُتَوَخَّى تحصيلُ ذاته بالحركة .

بل مما يُتَوَخَّى بلوغُه ، أو القربُ منه بالحركة .

ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا : من الوجود والعدم ؛ لم تكن وقت الحركة

= ذلك أن الحركة قسمين :

حركة استحالة .

وحركة فى الأين .

فالأولى : يقصد بها تحصيل شىء ليس موجودا ، وبوساطتها يوجد . كما فى استحالة اللون من السواد ، إلى البياض .

وهذا الصنف من الحركات ليس مما يتحدث عنه « الشيخ » ، وهو ما به يعترض المعترض .

أما الثانية . فهى حركة نقله ولا يقصد بها تحصيل ماليس موجودا ؛ وإنما يقصد بها الوصول إلى موجود .

فالجهة التى يتوجه إليها المتحرك . حركة نقلة . لابد أن تكون موجودة وذلك هو المطلوب .

الثانى :

فهو ماعناه « الشيخ » بقوله :

« وأما الآخر . فلأن الجهة ... الخ » . =

وأما الآخر :

فلأن الجهة ؛ لو كان يحصُل بالحركة لهـا وجودٌ كان وجودُها ، وجودَ ذى وضع ، ليس وجودَ معقول لاوضع له .

وذلك غرضنا .

على أن الحق ، هو الفرْق ؛ وعليه بِنـاء مايتلو هذا الفن من الكلام إن شاء الله *

ومفاده :

أنه . حق لو نزلنا عند اعتراض المعترض وقلنا : إننا نعنى بالحركة حركة الاستحالة ، لم يكن فى ذلك ما يتعارض مع ما نذهب إليه من أن الحركة موجودة .

ذلك أن حركة الاستحالة ـ كما يقول المعترض نفسه ـ تنشأ عنها الجهة وتوجد بها لا أنها كانت موجودة قبلها .

أيا ما كان الأمر ففيه اعتراف بوجود الجهة وبأنها من الموجودات ، ذوات الوضع التى يمكن أن يشار إليها إشارة حسية .

ذلك لأن حركة الاستحالة فى الكيفيات المحسوسة تقتضى ذلك .

وإذا كان « الشيخ » فى الجواب الثانى قد نزل عند رغبة المعترض وفرض الكلام معه فى حركة الاستحالة ، فليس ذلك إلا استرسالا فى القول لقطع دابر الشبهة ، واجتثاثها من أصلها .

والا فالحق ـ عنده ـ هو ماأجاب به أولا . وأن حديثه إنما هو عن « الجهة » التى تنشأ عن حركة النقلة فى الأين . وعن الجهة بهذا المعنى ، يتحدث « الشيخ » فى النمط الثانى .

لا عن « الجهة » التى تنشأ عن حركة الاستحالة فى الكيف .

النمط الثانى

فى الجهات وأجسامها* الأولى والثانية

* عرفت فيما سبق ص ١٢٢ :

أن « الجهة » هى طرف الامتداد ونهايته .

أما أجسامها الأولى فهى : ما تسبق الجهة ، وتحددها .

وأما أجسامها الثانية : فهى التى تحصل فى الجهات ، بعد تحددها .

فمثلا : إذا قلت : الكتاب عن يمينى .

فالجانب الذى يطل على الكتاب من جسمك هو « الجهة »

لأننا قلنا فى تعريفها : إنها طرف الامتداد ونهايته .

وجسمك امتداد ، وطرفه من ناحية الكتاب ، هو نهايته ، فهو إذن الجهة التى قصدتها عند قولك :

« الكتاب عن يمينى » .

فجسمك هو علة هذه الجهة ومنشأ تحديدها . فهو لذلك يسمى « الجسم الأول » بالنسبة لها .

أما الكتاب ، فيقال عنه إنه « الجسم الثانى » لهذه الجهة ؛ لأنه وجد فى هذه الجهة بعد تحددها ، ووجودها .

قد يكون الكتاب موجوداً قبل وجودك أنت ؛ ولكن اكتسابه هذا الاتصاف ، وهو أنه على يمينك ، لم يثبت له إلا بعد وجودك ، ووجود الجهة التى تحددت بوجودك .

فهو لذلك يسمى « الجسم الثانى » لهذه الجهة ، بهذا الاعتبار .

إشارة :

إعلم (١) : أن الناس يُشيرون إلى « جهات » لاتتبدل :

مثلُ جهة « الفوق » و « السفل ».

ويُشيرون إلى « جهات » تتبدل بالفرض :

مثلُ « اليمين » و « الشمال » فيما يلينا ، ومثلُ مايشبه ذلك.

فلنعدُ عما يكون بالفرض ،

وأما الواقعُ بالطبع فلا يتبدل ، كيف كان ذلك .

---

(١) يحاول « الشيخ » إثبات أن هناك جسما كريا محددا للجهات ، محيطاً بالأجسام ذوات الجهة .

وقبل ذلك ، ولأجله ، قسم الجهة إلى قسمين :

ا — قسم ثابت لايتبدل .

ب — وقسم يتبدل .

والجهات التى لاتتبدل ثنتان .

والجهات التى تتبدل أربعة .

فمجموع الجهات ست فقط .

لأن الامتدادات التى تمر بنقطة ، ويقوم بعضها على بعض ، على زوايا قوائم ، ثلاثة فقط :

ولكل امتداد طرفان .

وأطراف الامتدادات جهات على ما سبق بيانه ص ١٢٢ .

فيكون لكل جسم ستة أطراف ، أى ستة جهات .

منها طرفا الامتداد الطولى .

ويسميان بالنسبة للإنسان ، باعتبار طول قامته ، حين هو قائم : بـ « الفوق » .

= و « التحت » .

الفوق :

مايلى رأسه بحسب الطبع .

والوضع الطبيعى للرأس ، أن تكون طرفا للامتداد الإنسانى المقابل للطرف الملاصق للأرض .

هذا هو الوضع الطبيعى للرأس ، وما يلى هذا الوضع ، هو مايسمى « بجهة فوق » .

فلو فرض ونكس الإنسان هذا الوضع ، فجعل رأسه على الأرض ، وأقدامه فى الطرف المقابل ، كان « الفوق » مايلى قدميه ، لأنه — رغم هذا الوضع الشاذ المعكوس — لم يزل هو الوضع الطبيعى للرأس .

و « التحت » :

مايقابل الفوق ، أى مايلى قدمى الإنسان ، بحسب وضعهما الطبيعى .

ووضعهما الطبيعى أن تكونا ملاصقتين للأرض .

فلو فرض وغير الإنسان من وضعه الطبيعى ، فنكس نفسه ؛ لم يغير ذلك من الواقع شيئاً . فستظل « جهة تحت » هى مايلى رأسه ، لأن رأسه فى تلك الحال هى الملاصقة للأرض .

واثنتان أخريان من الستة :

هما طرف الامتداد العرضى .

وتسميان بالنسبة للإنسان ، باعتبار عرض قامته ؛ بـ « اليمين » و « الشمال »

اليمين :

مايلى أقوى جانبيه ، بحسب الأغلب . =

ثم(١) من المحال، أن يتعين وضعُ « الجهةِ »، فى خلاء أوملاء، مُتشابهٍ

ـــــ

= والشمال :

مايلى أضعف جانبيه ، بحسب الأغلب .

وواضح أن هاتين الجهتين ، ليستا ثابتين بحسب الطبع .

فمثلا ما يكون على يمينك ، وأنت مستقبل شيئا مخصوصا ؛ يكون على يسارك ، إذا استدبرت ذلك الشىء .

فهما لذلك ، جهتان نسبيتان .

واثنتان أخيرتان من الستة :

هما طرفا امتداد ثخنه .

وتسميان بـ « القدام » و « الخلف » .

القدام :

ما يلى وجه الإنسان .

والخلف :

ما يلى ظهره .

وهما جهتان ليستا ثابتين بحسب الطبع أيضا ، بل هما جهتان نسبيتان .

فما يكون أمامك ، ينقلب خلفك إذا استدبرته . وكذلك العكس .

ولم يرد « الشيخ » أن يتحدث عن « الجهات » الأربع الأخيرة ، لأنها نسبية متغيرة ، غير ثابتة ، على ماسبق بيانه .

وإنما سيقصر حديثه على الكلام ، عن الجهتين الثابتين .

أعنى « الفوق » و « التحت » بالمعنى الذى سبق شرحه .

(١) قلنا فى مبدأ شرح هذه الاشارة : إن « الشيخ » يريد أن يثبت =

= وجود الفلك المحيط .

وها هو ذا ، يشرع هنا فى ذلك الإثبات .

وأول مقدمة اتخذها لذلك ، قوله :

« من المحال أن يتعين وضع « الجهة » فى خلاء ، أو ملاء ، متشابه » .

ولما كان « الشيخ » قد انتهى فيما سبق ص١٢٢ إلى أن « الجهة » طرف امتداد ، ونهايته ، وأنها ذات وضع يشار إليه بالإشارة الحسية ، تأتى له هنا أن ينفى كون « الخلاء » يستطيع أن يفى بهذا المعنى .

إذ الخلاء عدم محض ، ونفى صرف ، فكيف تتأتى الإشارة الحسية إليه؟!

أما نفيه أن تتحقق فى « ملاء » ، فقد قيد ذلك الملاء الذى نفى كونه معينا لوضع الجهة ، بأنه « متشابه » .

ومعنى المتشابه : أنه لانهاية له .

نعم إن التفسير — تفسير المتشابه ، باللامتناهى — غريب .

ولكن يقربه أنه لو كان « الملاء » متناهياً ، لكانت نهايته طرفا وجهة ، فتكون متميزة عن سائر أجزائه ، فلا يكون متشابها .

وأزيدك اطمئنانا إلى صحة هذا التفسير ، فأورد عليك عبارات الشراح .

قال « الطوسى » :

« قد ثبت أن « الجهة » ذات وضع .

فالجهتان المعينتان بالطبع ، يكون تعين وضعهما :

إما فى شىء متشابه : خلاء كان ، أو ملاء .

أو فى شىء مختلف .

والأول محال ، لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهة: =

= من سائرها .
ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية » .

وقال « الرازى » :

« وأما قوله :

« ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة ، فى خلاء أو ملاء متشابه ...الخ

فاعلم : أن المقصود من هذا الفصل ، بيان أن الجهات لاتتحدد إلا بالمركز والمحيط .

وبيانه أن يقال :

الجهة حد وطرف،وذلك الحد يستحيل أن يحصل فى خلاء أو ملاء متشابه:

أما أولا : فلأن الخلاء ، وكذا الملاء المتشابه ، يمكن أن يفرض فيهما حدود غير متناهية .

وأما الجهات الحقيقية، فقد ذكرنا:أنه ليس إلا«الفوق» و «السفل»..الخ»

وقال « المولوى محمد فضل الحق العمرى المتوفى سنة ١٢٧٨ هـ » فى كتابه « الهدية السعيدية ، فى الحكمة الطبيعية » ص ٥٩ طبع « البرفوق » .

« إعلم : أن « الفوق » و « التحت » قد يستعملان بالإضافة إلى بعض الأجسام ، دون بعض .

فيقال : زيد « فوق » السرير ، و « تحت » السقف .

ثم إذا صعد السقف ، صار السقف « تحته » ، وصار هو «فوق» السقف.

وبهذا الاستعمال ، يجوز أن يكون ماهو « فوق » بالقياس إلى جسم ، «تحتا» بالقياس إلى جسم آخر .

وبالعكس .

وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين: =

= و « الفوق » بهذا المعنى ، هو « الفوق » الذى ليس فوقه « فوق » .

و « التحت » بهذا المعنى ، هو « التحت » الذى ليس تحته « تحت » .

وهما جهتان متمايزتان بالطبع ، لايمكن أن يصدقا على شىء واحد بوجه .

والطبع يقتضى أن يلى « الفوق » بهذا المعنى ، رأس الإنسان ، وظهر الحيوان ، وغصن الشجر .

وأن يلى « التحت » بهذا المعنى ، قدم الإنسان ، و بطن الحيوان ، وأصل الشجر ...

و « الفوق » و « التحت » الحقيقيان ، جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع ، تكون إحداهما مطلوبة لبعض الأجسام بالطبع ، ومتروكة لبعضها بالطبع .

وأخراهما بالعكس .

غير منقسمتين فى امتداد مأخذ الإشارة والحركة .

فلا بد من أن تكونا محددتين ؛ إذ لو لم تكونا محددتين ، لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع .

فتحددهما :

إما فى خلاء .

أو فى ملاء .

والأول باطل :

أما أولا : فلاستحالة الخلاء .

وأما ثانيا : فلأن الخلاء لو كان ممكنا ، فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه ؛ لأنه :

إن كان غير متناه ، فلا يكون فيه تحدد بالفعل ، لحد يكون جهة . =

فإنه ليس حدٌ من المتشابه، أولى بأن يُجعل جهةً مخالفةً لجهة أخرى، من غيره.

فيجب (١) إذن أن يقع بشىء خارج عنه.

والحدود المفروضة فيه، لايتميز بعضها عن بعض بالطبع، بخلاف تينك الجهتين.

وإن كان متناهيا؛ فإنما يتناهى عند ملاء.

فإن كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء، لم يكن تحدد الجهة فى الخلاء.

وإن كان تحددها فى الخلاء، لابطرف ذلك الملاء؛ لم يمكن تحددها؛ لأن الحدود المفروضة فى الخلاء ليست موجودة بالفعل، ولا متميزا بعضها عن بعض، حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين.

وعلى الثانى:

فإما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين، فى ملاء بسيط غير متناه.

وهو باطل؛ إذ ليس فيه حد بالفعل، والحدود المفروضة فيه، لايخالف بعضها بعضا بالطبع. فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع، فيه.

وإما أن يكون فى ملاء بسيط متناه ... الخ».

لعله قد وضح الآن، ماذهبنا إليه، من شرح عبارة «الشيخ» القائلة:

«من المحال أن يتعين وضع الجهة، فى خلاء أو ملاء متشابه».

فى ضوء ماسقناه من النصوص المتعلقة بهذا البحث.

ولعل فى عبارة «الشيخ» القائلة:

«فإنه ليس حد من المتشابه، أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى، من غيره».

مايزيد فى وضوح الدلالة على مرادنا من هذا الشرح.

(١) لعله قد وضح من التعليلات التى سقناها فى البند السابق، لمنع كون=

ولا محالةَ أنه يكون جسما ، أو جسمانيا .

والمحدِّد الواحد – من حيث هو كذلك – فإنما يفترض منه حدٌّ واحد – إن افتُرض – وهو مايليه .

وفى كل إمتداد ، يحصل جهتان ، وهما طرفان .

وعلى أن الجهات التى فى الطبع ، « فوق » و « أسفل » وهما اثنتان ؛ فالتحدد إذن :

إما أن يقع بجسم واحد – لا من حيث كونُه واحدا – .

وإما أن يقع بجسمين .

والتحدُّدُ بجسمين :

إما أن يكون واحدُهما محيطا ، والآخر محاطا به .

= الخلاء محدداً للجهة ؛ أن الخلاء لايمكن له أن يحقق هذا الغرض ، سواء قلنا : إنه متناه ، أو غير متناه .

لأنه إن كان غير متناه ، لم يكن هناك حد أولى من غيره ، بأن يجعل جهة .
وإن كان متناهيا ، لم يتأت له أن يعين وضع الجهة ، لكونه عدما محضا .
وأن الملاء غير المتناهى ، لايتأتى له أن يحقق هذا الغرض ؛ لأنه أيضا ، لا يكون حد فيه أولى من غيره ، بأن يكون جهة .

فوجب إذن أن يقع تعيين وضع الجهة ، بشىء خارج عن الخلاء بقسميه ، وعن الملاء غير المتناهى . وذلك هو الجسم المتناهى .

لذلك قال :

« فيجب إذن أن يقع بشىء خارج عنه ، ولا محالة أن يكون جسما =

أو يكون وضعُ الجسمين متباينا .

وإذا كان أحدُهما محيطا، والآخرُ محاطا به ؛ دخل المحاط به ، فى ذلك التأثير بالعرض .

وذلك لأن المحيط وحده ، يحدّد طرفىْ الامتداد :

بالقرب الذى يتحدد باحاطته .

والبعد الذى يتحدد بمركزه .

سواء كان حشوَه ، أو خارجا عنه ؛ خلاءً ، أو ملاءً .

وإذا كان على الوجه الآخر ، تتحدد جهةُ القرب .

= أو جسمانيا » .

والجسمانى متعلق بالجسم حتما . فلنقصر الكلام إذن على الجسم .

فهذا الجسم الذى سيحدد وضع الجهتين المتمايزتين بالطبع ، وهما « الفوق » و « التحت » :

إما أن يكون جسما واحدا ، ويكون تحديده من حيث إنه واحد .

ويقصد بهذه الحيثية . أن يكون تحديده من جهة واحدة .

يتضح المراد من هذه الحيثية بذكر المقابل ، وقد قال فى آخر الإشارة ، عن هذا المقابل مايأتى :

« فمن البين أن تقرير الجهة وتحديدها ، إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس لأنه على طبيعة ، كيف اتفق ؛ بل من حيث هو بحال ما ، موجبة لتحديدين متقابلين » .

وقد أبطل كون الجسم الواحد، من حيث هو واحد ـ بالمعنى الذى عرفته ـ =

وأماجهةُ البعد ، فلم يجب أن تتحددبه ؛ لأن البعد عنه، ليس يجب أن يكون محدوداً ، حدا معينا ، مالم يكن محيطا .

ولم يكن الثانى أولى بأن يقع منه ، فى محاذاةٍ ، دون أخرى ممكنةٍ ؛ إلا لمانع ، يجب أن يكون له معونة ، فى تقرير الجهة .

= معينا لوضع الجهة ؛ لأننا نبحث عما يعين الجهتين . «الفوق» و «التحت» . وما يعين وضع جهة واحدة ، لايحقق هذا الغرض ، فلنبحث عن غيره .

لذلك قال :

« فالتحدد إذن :

إما أن يقع بجسم واحد – يعنى لامن حيث إنه واحد –

وإما أن يقع بجسمين » .

وقد أبطل أن يكون التحديد بجسمين ؛ لأنهما :

إما أن يكون أحدهما محيطا بالآخر .

وإما أن لا يكونا كذلك . وهو ماعناه بقوله « أو يكون وضع الجسمين متباينــا » .

أما بطلان القسم الأول ، وهو أن يكون أحد الجسمين محيطا بالآخر ؛ فمن جهة أن اشتراط الجسم المحاط به ، اشتراط مالاتدعو الضرورة إليه .

ذلك ؛ لأن الجسم المحيط يحدد طرفى الامتداد :

بأن يكون محيطه يمثل جهة « فوق » .

ومركزه يمثل جهة « تحت » :

فلا حاجة إذن إلى شىء غيره .

أما قول « الشيخ » :

« سواء كان حشوه ، أو خارجا عنه خلاء ، أو ملاء » .

=

ويكون جسمانيا .

ويدورُ الكلامُ عند فرضه ، واعتبار وضعه .

فمن البيّن . أن تقرير الجهة وتحديدَها ، إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس

= فلست مطمئناً إلى دلالته ، ولا راضيا عنها .

فإن قوله : سواء كان حشوه — أى الجسم المحيط — خلاء أو ملاء ؛ كلام لامانع منه .

أما الجزء الآخر ، وهو قوله : أو خارجا عنه — أى عن الجسم المحيط — فهو خلاف المفروض .

لأن المفروض : أن هذا الجسم المحيط الذى تتحدد به جهة فوق ، وجهة تحت ؛ هو نهاية البعد وطرف الامتداد ، فلا شىء إذن وراءه .

فافتراض أنه يكون خارجا عنه ، ملاء ؛ غير واضح ولا مفهوم .

وأما بطلان القسم الثانى :

وهو أن يكون وضع الجسمين متباينا ، وهو ماعناه « الشيخ » بقوله :

« وإذا كان على الوجه الآخر ... الخ » .

فلأن أحد الجسمين — وهو الأعلى مثلا — سيحدد جهة « فوق » وهى ماأشار إليها « الشيخ » بقوله « جهة القرب » .

وأما جهة « تحت » فلا تتحدد به ؛ لأن جهة « تحت » الثابتة التى لايتغير وضعها بتغير الظروف — كما هو المفروض ؛ لأننا نبحث عن جهتى « فوق » و « تحت » الحقيقيتين — إنما تكون مركزا لجسم محيط بها .

فإن قيل : إن الجسم الآخر المباين للجسم الذى حدد جهة « فوق » ، والموضوع فى مقابلته ؛ يمكن أن يحدد جهة « تحت » . =

لأنه على طبيعةٍ ، كيف اتفق ، بل من حيث هو بحالٍ ما ، موجبةٍ لتحديدين متقابلين .

وما لم يكن الجسم محيطا ، تحدَّد به القربُ ، ولم يتحدد به مايقابله *

= قلنا : إن هذا الجسم المقابل ، يمكن أن يكون فى وضع أعلى ، أو أنزل مما هو فيه .

وإذن فهو لايمثل جهة ثابتة ، كما هو المطلوب .

ووجه آخر يفيد بطلان القسم الثانى :

ذلك، أن استقرار الجسم الثانى ، على الوضع الذى استقر فيه ، بحيث يكون فى محاذاة خاصة للجسم الأولى ، مع إمكان أن يكون فى محاذاة غيرها ، أقرب أو أبعد منها ؛ لايكون إلا لشىء يكون له مدخل فى تقرير الجهة التى استقرفيها .

والذى يقرر الجهة إنما هو الجسم — على مامر لنا بيانه —

فننقل الكلام إلى ذلك الجسم الأخير .

فإن استقراره فى تلك الجهة الخاصة ، مع إمكان أن يكون فى غيرها ، لايكون إلا لشىء اقتضى وجوده فيها .

فذلك الشىء إن كان هو أحد الجسمين الأولين . لزم الدور .

وإن كان شيئاً آخر غيرهما ننقل الكلام إليه .

وهكذا إلى مالانهاية له ، فيلزم التسلسل .

وكلا الأمرين — الدور والتسلسل — باطل .

فبطل مايؤدى إليه ، وهو كون الجهتين « الفوق » و « التحت » يحدد وضعهما جسمان متباينان .

وإذ قد بطل أن يكون محدد الجهة خلاء على أى حال. =

إشارة :

كلُّ جسم(١) من شأنه أن يفارقَ موضعه الطبيعى ويعاودَه ، يكون موضعه الطبيعى متحدّد الجهة له ، لابه .

لأنه قد يفارقه ويرجع إليه ؛ وهو فى الحالتين ذو جهة .

فيجب أن يكون تحدُّد جهةِ موضعه الطبيعى ، بسبب جسمٍ غيره ، هو علة لما هو قبل هذا المفارق ، أو معه فقط .

فذلك الجسم له تقدمٌ ما ، فى رتبة الوجود ؛ على هذا : بعليةٍ ، أو على ضربٍ آخر *

= وبطل أن يكون ملاء غير متناه .

وبطل أن يكون ملاء متناهيا ، هو جسم واحد ، من حيث كونه واحدا .

وبطل أن يكون جسمين متباينين .

تعين القسم الباقى الذى لا يمكن سواه ، وهو أن يكون جسما واحدا ، لامن حيث كونه واحدا . أعنى أن يكون محيطا وهو المطلوب .

إذن يثبت الفلك الأعظم .

(١) يريد « الشيخ » فى هذه الإشارة إثبات أمرين :

أحدهما : أن الفلك المحيط ، تمتنع عليه الحركة المستقيمة .

وثانيهما : أن الفلك المحيط ، متقدم على غيره من الأجسام ، نوعاما من أنواع التقدم .

وذلك لأننا ندرك بالحس أجساما تتحرك ، فتترك موضعها الطبيعى حيناً ، وتعود إليه حينا آخر ؛ وإن كان تركها لموضعها الطبيعى بالقسر ؛ وأما عودتها إليه فبالطبع . =

= كالهواء مثلا : فإنك تستطيع أن تأخذ منه مقداراً فى قربة ، وتضغطه فتدخله فى الماء قسرا ، ولكنك حين تتركه وشأنه يطفو على سطح الماء ويأخذ وضعه الطبيعى .

فهل يمكن أن جهة هذا الجسم التى يتحرك إليها ، حين يريد أن يأخذ مكانه الطبيعى ، تتحدد به ؟ !

لايمكن ذلك ؛ لأن هذه الجهة متحددة سواء : فى حال وجود الجسم فى موضعه، أو فى حال بعده عنه .

ذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« لأنه قد يفارق موضعه ، ويرجع إليه ؛ وهو فى الحالتين ذو جهة » .

فإذن هى متحددة بجسم آخر ، وذلك قول « الشيخ » :

« فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى ، بسبب جسم غيره » .

ولما كان الجسم المتحرك لاتتحدد به جهة موضعه الطبيعى ، فليس علة لها ، فليس متقدما عليها .

فهى إذن إما متقدمة عليه ، أو مقارنة له .

وهذه الجهة متحددة بجسم — كما قلنا — هو علتها ، فهو متقدم عليها .

فإذا أردنا أن ننسب الجسم الذى هو علة الجهة إلى الجسم المتحرك .

وجدنا أن الجسم الذى هو علة الجهة ، متقدم على الجهة ، ضرورة أنه علتها.

وقد قلنا فيما سبق : إن هذه الجهة متقدمة على الجسم المتحرك أو مقارنة له .

وما دام الجسم الذى هو علة الجهة سابقاً على الجهة ، وهى سابقة =

= أو مقارنة للجسم المتحرك . فالجسم الذى هو علة الجهة ، سابق على الجسم المتحرك .

• لأن السابق على السابق سابق .

وأيضا : السابق على المقارن لشىء ، سابق على ذلك الشىء .

إذن الجسم المحدد للجهة — أعنى الفلك المحيط — سابق على غيره من الأجسام المتحركة حركة أينية .

ولكن « الشيخ » لم يشأ أن يحدد نوع هـذا السبق ، وذلك التقدم ؛ إذ يقول :

« فذلك الجسم له تقدم ما ، فى رتبة الوجود :

بعلية .

أو على نوع آخر » .

وقد عارض « الطوسى » فى عدم تحديد « الشيخ » لنوع هذا التقدم :

« واعلم أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة :

يجوز أن يكون بالعلية ، لا من حيث كون ذوات الجهات أجساما ؛ فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية ، لجسم آخر ؛ كما سيجىء بيانه ؛ بل من حيث كونها ذوات جهة ، أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لهـا .

ويجوز أن يكون بالطبع ؛ فإن رفع المحدد — من حيث هو محـدد — يوجب رفع ذوات الجهة ، من حيث ارتفاع الجهة .

ورفع ذوات الجهة ، لا يوجب رفع المحدد ، من حيث هو محدد » .

***

ولقد وضح من هذا ثبوت الأمر الثانى :

وهو تقدم الفلك المحيط على غيره من الأجسام ، نوعا من التقدم . =

تذنيب :

فيجب(١) أن يكون الجسم المحدِّدُ للجهات :

إما على الإطلاق محيطا ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان له وضعٌ بالقياس إلى غيره .

وإن كان ليس محيطا على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه .

= أما الأمر الأول فيمكن استنتاجه من عبارات « الشيخ » ، ومما ذكرناه فى شرحها .

ذلك أنه لو كان متحركا حركة أينية ، لكانت له جهة .

وهذه الجهة ، لا تكون معلولة له ، لما سبق ؛ فوجب أن تكون معلولة لجسم آخر محدد للجهات .

والمفروض أنه هو الجسم المحدد للجهات ، لا جسم سواه .

فامتنع أن يكون متحركا حركة مستقيمة .

(١) بعد أن أثبت فيما سبق وجود الفلك المحيط ، وأنه لا جهة له ؛ أراد هنا : أن يتحدث عن أحواله الأخرى وصفاته :

ا — كوضعه ، وموضعه .

ب — ورتبته بين سائر المبدعات .

حـ — واستدارته .

أما وضعه وموضعه :

فقبل البحث فى ثبوتهما له ، أو عدم ثبوتهما ، ينبغى بيان معنييهما .

فالوضع : هيأة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه ، إلى بعض . وإلى أشياء أخرى : إما داخلة فيه ، أو خارجة عنه .

=

= كالقيام : فإنه هيأة عارضة للإنسان ، بحسب انتصابه : وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ؛ وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجله من تحت ؛ وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه .

وأما الموضع : فهو والمكان ، إسمان مترادفان .

وهما ـ عند الشيخ ـ السطح الباطن ، لجسم محيط بالجسم ذى المكان ، مماس له .

ففى ضوء هذا نقول :

إن الجسم المحيط المحدد للجهات الذى تحدثنا عنه سابقا ص ١٣١ ومابعدها فقلنا : إنه ضرورى الثبوت ، حيث إن هناك جهتين مختلفتين بالطبع هما : جهة «فوق» وجهة « تحت » :

إما أن يكون محيطا على الإطلاق ، بمعنى أن كل شىء ، فى باطنه ؛ وليس هناك شىء خارج عنه .

وفى هـذه الحالة ، لا يكون له موضع ، أى مكان ؛ إذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى .

إذ أنه هو المحيط الذى كل شىء فى داخله ، فلا يكون هناك شىء يحويه ، فلا يكون له مكان .

أما الوضع ؛ فمعقول بالنسبة له ؛ ولكنه بحسب نسبة بعض أجزائه المفروضة ، إلى بعض ؛ وبحسب نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه ؛ لا بحسب نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه ؛ إذ ليس هناك شىء خارج عنه .

وإما أن يكون محيطاً ، لا على الإطلاق ، بمعنى أنه ليس هو المحيط الأعظم؛ بل وراءه شىء يحيط به . =

= وفى هذه الحال ، يكون له وضع بطبيعة الحال،ويكون وضعه أكثر شمولا من وضع المحيط الأعظم ؛ لأنه هنا سيكون بحسب نسبة بعض أجزائه ، إلى بعض ؛ وبحسب نسبته إلى الأشياء الداخلة فيـه ، وبحسب نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه .

أما الموضع والمكان ، فـ « الشيخ » يصرح بأن له موضعا ، إذ يقول :

« فيكون له موضع لا يفارقه » .

وحكم « الشيخ » بأن له مكانا ، غـير ظاهر لدى ؛ إذ المكان عنده : هو « السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ، ويماسه بذلك السطح » .

فأخذوا فى تعريفه مماسة الحاوى للمحوى .

فهل عند هذا الافتراض ـ وهو أن المحدد للجهة جسم محيط لا على الإطلاق ـ يكون المحيط والمحاط متماسين ؟!

إن كان الأمر كذلك ، أمكن أن يكون المحيط لا على الإطلاق ، موضع ومكان .

وإن كان الامر على خلاف ذلك ، فلا يكون اعتباره ذا مكان مفهوما .

ويلاحظ : أن « الشيخ » ردد بين الأمرين .

فلم يجزم بأن الجسم المحدد للجهات ، محيط على الإطلاق ؛ أو ليس محيطا على الإطلاق .

مع أنه قد مر له ص ١٣٩ وهو بصدد الحديث عن الجسم المحدد للجهتين المختلفتين بالطبع ـ قوله :

« وإما أن يقع بجسمين : =

= والتحدد بجسمين :

إما أن يكون واحدهما محيطا ، والآخر محاطاً به .

أو يكون وضع الجسمين متبايناً .

و إذا كان أحدهما محيطا ، والآخر محاطا به ، دخل المحاط به فى ذلك التأثير بالعرض .

وذلك ؛ لأن المحيط وحده ، يحدد طرفى الامتداد :

بالقرب الذى يتحدد بإحاطته .

والبعد الذى يتحدد بمركزه » .

وواضح من هـذا النص : أنه يرى أن تحديد الجسم المحاط به للجهتين ، إنما هو بالعرض .

وأما التحديد بالأصالة ، فهو للجسم المحيط ، الذى ليس خارجه شىء أصلا .

فإذا كانت نصوصه سابقاً ، تعطى هـذا المعنى ، فلم لجأ هنا إلى الترديد والتشكيك ، ولم يعول على ما انتهى إليه سابقا فى بحوثه ؟!

يعلل « الطوسى » هذه الظاهرة ، بقوله :

« وقد بنى الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان .

وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئا واحدا .

وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

و إن كان الحق فى نفسه : هو أن المحدد الأول ، الذى لم يتحدد جهة قبله ، يجب أن يكون محيطا على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرّض به .

وذلك ؛ لأن المحاط الذى له موضع متحدد ، يحتاج فى تحدد موضعه إلى غيره ؛ فإن محدد موضعه ، متقدم على موضعه .

ولا يجوز أن يكون هو متقدما على موضعه الخاص به . =

= وأما بعد تحدد موضعه ، فيجوز أن يصير ، محددا لموضع غيره .

وحينئذ لايكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .

فإذن المحدد الأول ، هو المحيط المطلق .

ولما كان « الشيخ » غير محتاج إلى هذا البيان ، لم يصرح به » .

هذا هو تعليل «الطوسى» لظاهرة التشكيك والترديد ، فى كلام «الشيخ» .

فهل حقا يريد « الشيخ » فى هذا « التذنيب » أن يحدد الجهات ؟!..

أم أن الجهات قد تحددت فى البحوث السابقة صفحات ١٣١ ومابعدها .

وغرضه هنا ـ كما صرح « الطوسى » نفسه ـ أن يثبت أحوال وأوصاف « المحدد للجهات » .

أما « الإمام الرازى » فقد رأى فى سبب هذا التشكيك رأيا آخر ، قال :

« وسبب الترديد :

أن الذى يمكن أن يقال فى بيان أن محدد الجهات ، هو الفلك الأول ؛ أن يقال : إنا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل فى حشوه سائر الأفلاك ، فإنه يحصل به وحده ، طرفا القرب والبعد منه .

فإذا كان هو وحده ، كافيا فى ذلك ؛ لم يكن لغيره تأثير فى ذلك ، فلا يكون المحدد إلا هو .

ولكن لقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم ، لو كان الفلك الأول متقدما فى الوجود على غيره من الأفلاك ، حتى يقال : إنه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية ، فاذا كانت إحداهما أقدم من الأخرى ، وجب استناد المعلول ، إلى الأقدم فقط .

لكن « الشيخ » قد بين فى « النمط السادس » من هذا الكتاب ، أنه ليس للفلك المحيط ، تقدم على الفلك المحاط به فى الوجود ؛ و إلا لزم كون الخلاء =

= ممكنا فى ذاته ، ممتنعا لغيره .

وإذا لم يكن للحاوى ، تقدم بالوجود على الفلك المحوى ، لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد إلى الحاوى ؛ لأنه متى اجتمع على المعلول الواحد ، علل مستقلة ، فلم يكن بعضها أقدم من البعض ، لم يصح الجزم باستناده إلى البعض دون البعض .

ثم لئن وقعت المساعدة ، على أن الفلك الحاوى على الاطلاق ، متقدم بالوجود على غيره ، ولكنه لايمكن أن يكون علة ، لتحدد جهات الأجسام المستقيمة الحركة .

وذلك لأن الجرم المصاقب للفلك ، الذى هو أجزاء الفلك من الجانب الذى يلينا ، وليكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر .

إما أن يكون المحدد لجهته ، هو مقعر الفلك الأعظم .

أو مقعر فلك القمر .

والأول باطل ، وإلا لكانت النار أبدا خارجة عن حيزها الطبيعى ، فيكون قسرا دائما ، وهو خلاف المشهور .

وإن كان الثانى لزم منه أن الفلك الأعظم ليس هو المحدد للجهات .

واعلم أنه لولا الشك الثانى لكان هذا الكلام يقتضى أن يكون استناد هذا التحديد إلى الفلك الأول ، أولى من استناده إلى غيره .

ولأجله قال « الشيخ » :

ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

لكنه يشبه أن يكون الشك الثانى أقوى من هذا ؛ فلا جرم لم نحكم نحن بتلك الأولوية أيضا » .

ولعله (١) لا يكون المحدِّدُ الأول، إلا القسمَ الأول.

فإن (٢) كان للقسم الثانى وجودٌ يتحدَّد بالأول موضعُه؛ فيتحدَّد به موضعُ الثانى ووضعُه.

---

(١) مر بنا فى عبارة « الإمام » معنى هذه العبارة، وخلاصة هذا المعنى : أن « الشيخ » يرجح كون المحدد للجهات محيطا على الأطلاق.

(٢) هذه قضية شرطية :

مقدمها « كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالأول موضعه ».

وتاليها « فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ».

وقوله فى المقدم :

« يتحدد بالأول موضعه ».

لبيان الواقع – كما يقول « الطوسى » – لا للاحتراز؛ إذ الجسم الثانى يتحدد موضعه بالجسم الأول.

ولكنك قد علمت ص١٤٨ : أن الموضع هو المكان.

وعلمت ص ١٤٩ : أن المكان يشترط فيه مماسة المكان، للتمكن، فهل بين الفلكين هذا التماس ؟!

أما جواب الشرط وهو قوله :

« فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ».

فيشبه أن يكون فيه تكرار مع المقدم.

ولكن يمكن فهم العبارة فى شىء من التسامح، هكذا :

إذا كان الثانى يتحدد موضعه بالأول – على مايفيده المقدم – فليس كل مايستفيده الثانى من الأول، هو تحدد الموضع فقط، بل يستفيد منه مع تحديد الموضع، تحديد الوضع أيضا.

=

ثم تتحدَّدُ(١) بعد ذلك جهاتُ الحركات المستقيمة .

= على أن العبارة الشرطية ، اختلفت فى ضبطها النسخ .

ففى النسخة التى كانت فى يد « الامام » هكذا :

« فإن كان للقسم الثانى وجود ؛ فيتحدد بالأول موضعه ، ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ، ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة » .

وشرحه « الامام » بقوله :

« إن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم ؛ فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول . كفلك الثوابت ، ويتحدد به موضع ماتحته . كفلك زحل ؛ ثم يتحدد ـ بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب ـ جهات الحركات المستقيمة » .

واعترض « الطوسى » على هذا الضبط ، بأنه يقتضى أن يكون بدل كلمة « الثانى » فى عبارة « الشيخ » كلمة « الثالث » .

ذلك أنه جعل عبارة :

« يتحدد بالأول موضعه » .

التى جعلها « الطوسى » تابعة للشرط .

هى جواب الشرط .

فيكون المعنى : أن الثانى يتحدد موضعه بالأول ، فيكون قوله :

« فيتحدد به ـ أى بالثانى ـ موضع الثانى ـ الأولى بها أن تكون الثالث ـ ووضعه ـ أى الثالث ـ » .

(١) أى إذا تحدد موضع ووضع الجسم الذى به تتحدد الجهات ، فقد أمكن بعد ذلك أن تعرف جهات الحركات المستقيمة ، خصوصا التى تكون إلى الجهتين الطبيعيتين اللتين هما « فوق » و « تحت » .

فمثلا : الذى يتحرك الى محيط الجسم المحدد للجهات ، يكون متجها إلى « فوق » والذى يتحرك إلى مركزه يكون متجها إلى « تحت » .

ويكون(١) الأولُ ، إنما يَخلُق به أن يكون متقدما فى رتبة الإبداع .

ويكون(٢) متشابه نِسَبِ وضْعِ مايفرض له أجزاء ، فيكون مستديرا *

---

(١) أى إذا أمكن أن نرتب الممكنات فى سلسلة ، وجدنا الوسائط التى تكون بين المحيط على الإطلاق ، وبين الاله جل شأنه ، أقل من تلك التى تكون بينه جل شأنه ، وبين المحيط الذى لايكون محيطا على الإطلاق .

ووجه آخر يجعل المحيط على الإطلاق ، متقدما فى رتبة الابداع ، على المحيط لا على الاطلاق .

ذلك أن ما دونه محتاج إليه فى تحدد مكانه .

(٢) المحيط على الاطلاق ، لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجسام متشابهة أو مختلفة ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان لكل جسم من هذه الأجسام جهة خاصة .

فهذه الجهة الخاصة ، لايمكن أن تكون متأخرة عن جسمها — على ما مر ص ١٤٤ وما بعدها — فهى إما سابقة عليه ، أو مقارنة له .

وكل جسم من هذه الأجسام — باعتباره جزءا من الجسم المحيط على الاطلاق — سيكون متقدما عليه ، ضرورة تقدم الجزء على الكل .

فإذا كانت الأجسام — كأجزاء — متقدمة على المحيط .

والجهات إما سابقة على الأجزاء أو مقارنة لها .

لزم من ذلك أن تكون الجهات سابقة على الجسم المحيط على الاطلاق — لأن السابق على السابق ، سابق ؛ ولأن المقارن للسابق سابق — .

كيف والجسم المحيط على الاطلاق ، علة هذه الجهات ومنشؤها ، فلا يعقل =

= أن تـكون سابقة عليه .

إذن لايمكن أن يكون الفلك المحيط على الاطلاق ، مؤلفا من أجسام متشابهة أو مختلفة .

فإن كان له أجزاء كانت أجزاء فرضية لايمكن بحال أن تتجزأ ، أو تنفصل لما يلزم على ذلك من المحال الذى عرفته .

فهذه الأجزاء المفروضة ، يجب أن تكون نسبتها جميعا إلى المركز ، واحدة لأن هـذه النسبة لو اختلفت ، لاقتضى ذلك اختصاص كل واحد من القريب والبعيد بجهة تخصه .

واختصاص كل جزء بجهة ، يلزمه من المحال ، مالزم حين القول بأن الجسم المحيط مؤلف من أجسام متباينة أو متشابهة ، بأن تكون الجهة سابقة على مابه الجهة .

فوجب أن تكون نسبة الأجزاء المفروضة جميعها ، إلى المركز واحدة .

فيكون الجسم المحيط مستديرا .

ولقد سبق لـ « الشيخ » أن أثبت أن جسم الفلك محيط .

حين قال ص ١٤٢ :

« فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها، إنما يتم بجسم واحد لـكن ليس لأنه على طبيعة كيف اتفق ، بل من حيث هو بحال ما ، موجبة لتحديدين متقابلين .

وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب، ولم يتحدد به ما يقابله » .

فتمم بما هنا، ما هنالك؛ إذليس يلزم ان كل محيط يكون مستديرا؛ فالمربع محيط وليس بمستدير .

فإذا ضم ماهنا ، إلى هنالك ؛ نتج منه ان الفلك محيط مستدير

إشارة :

الجسم البسيط(١) : هو الذى طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى وطبائع

(١) الجسم يكون بسيطا .
ويكون مركبا .
فالمركب : مايكون فى الواقع مؤلفا من أجسام مختلفة الطبائع .
مثلا : جسم الانسان ، لو حللته وجدت فيه :
الماء . وهو جسم له طبيعة خاصة ؛ إذ له من اللوازم والخواص ماليس للنار .
ووجدت فيه ، الحرارة ، وهى ترجع فى أصلها إلى النار ، وللنار من اللوازم والخواص ، ماليس للماء .

إذن جسم الانسان مؤلف من أجسام مختلفة الطبائع ، أى مركب .
أما الجسم البسيط فهو مايكون بخلاف ذلك . أى ليس مشتملا فى الواقع على أجسام مختلفة الطبائع ، بل هو جسم واحد وطبيعة واحدة .
إلا أن البساطة والتركيب ، كما تستعمل فى هذا المعنى ، كما تستعمل فى معان أخرى .
قال « المولوى محمد فضل الحق العمرى » فى كتابه « الهدية السعيدية » ص ٦٣
« الجسم : إما مركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة .
أو بسيط غير مركب منها .
والفلك بسيط بهذا المعنى .
وقد يطلق البسيط على مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس .
فيدخل فيه مايتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ، لا بحسب الحس .
كالأعضاء المتشابهة ، نحو العظم واللحم .
=

= والفلك بهذا المعنى أيضا ، بسيط .

وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقدارى ، مساويا لكله فى الاسم والحد .

كبسائط العناصر : فإن جزء النار ، نار . وجزء الهواء هواء .

والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى ؛ إذ جزء الفلك ليس بفلك .

وكذا الأعضاء المتشابهة ؛ إذ فيها أجزاء مقدارية ، هى العناصر ؛ لاتساويها فى الحد والاسم » .

***

وإذ كان قد ورد فى عبارة « الشيخ » وهو يعرف الجسم البسيط ـ كلمتا « الطبيعة ، والقوة » فواجب أن نوضحهما ؛ إذ هما من الاصطلاحات العلمية الدقيقة .

قال « الرازى » فى توضيحها :

« كل حال فى محل يصدر عنه أثر فى ذلك المحل ؛ فذلك الحال :

إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه :

أو لايكون .

وكل واحد من هذين القسمين ؛ فإنه :

إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد .

أو لا على ترتيب واحد .

فحصل هاهنا ، أربعة أقسام :

الأول : أن يصدر عنه الأثر ، على ترتيب واحد ، لامع شعور .

وهو الطبيعة .

والثانى : مايصدر عنه الأثر مع الشعور .

وهو النفس الفلكية . =

= والثالث : مايصدر عنه الأثر ، لاعلى ترتيب واحد مع الشعور .
وهو القوة الحيوانية .
والرابع : مايصدر عنه الأثر ، لاعلى ترتيب واحد ، لامع الشعور .
وهو القوة النباتية » .
ثم قال :
« والمتقدمون ذكروا فى تعريفها :
أنها المبدأ الأول ، لحركة ماهى فيه ، وسكونه ، بالذات لابالعرض » .
ولعله يعنى بالمتقدمين « أرسطو » ومن تبعه .
إذ أن الاستاذ « يوسف كرم » فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الأولى ص ١٧٦ ، ينقل عن « أرسطو » تعريفه لـ « الطبيعة » بأنها :
« مبدأ ، وعلة حركة وسكون ، للشيء القائمة فيه ، أولا وبالذات ، لا بالعرض » .
وقد حكى « الطوسى » تعريف المتقدمين هذا ، وشرحه ، قال :
« إنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه ، بالذات لابالعرض » .
ثم قال فى شرحه :
« ويراد بـ « المبدأ » .
المبدأ الفاعل وحده .
وبـ « الحركة » :
أنواعها الأربعة : أعنى « الأينية » و « الوضعية » و « الكمية » و « الكيفية » .
وبـ « السكون » :
مايقابلها جميعا .
=

= وهى – يعنى الطبيعة – بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة – لعل ذلك بالنسبة للسكون – ووجودها – ولعل ذلك بالنسبة للحركة –

ويراد بـ « مايكون فيه » :

مايتحرك ويسكن بها ، وهو الجسم ، ويتحرز به عن المبادىء الصناعية والقسرية ؛ فإنها لاتكون مبادىء لحركة ماتكون فيه .

و بـ « الأول » – أى يتحرز به – :

عن النفوس الأرضية ؛ فإنها تكون مبادىء لحركات ماهى فيه : كالأعضاء مثلا ؛ إلا أنها تكون مبادىء باستخدام الطبائع والكيفيات .

وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك ، لايخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم بـ « الذات » :

أحد معنيين :

أحدهما ؛ بالقياس إلى المحرك :

وهو : أنها تحرك ، لاعن تسخير قاسر إياها ، بل بذاتها ؛ على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانيهما ؛ بالقياس إلى المتحرك :

وهو : أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته ، لاعن سبب خارج .

ويراد بقولهم : « لابالعرض » أيضا أحد معنيين :

أحدهما ؛ بالقياس إلى المحرك :

وهو : أن الحركة الصادرة عنه ، لاتصدر بالعرض ، كحركة الساكن فى السفينة . =

= والثانى ؛ بالقياس إلى المتحرك :

وهو أنها تحرك الشىء ، الذى ليس متحركا ، بالعرض :

كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض – يعنى ويتحرك بالذات من حيث هو جسم –

والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزاد فى هذا التعريف قولهم :

« على نهج واحد من غير إرادة » .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس » .

والفرق بين « الطبيعة » و « الطبع » أن الطبيعة تكون مبدأ لحركة ماهي فيه ، من غير شعور .

والطبع يكون مبدأ مطلقا ، سواء كان له شعور أو لم يكن .

فالطبع أعم من الطبيعة .

***

ومما ينبغى ملاحظته أن « الطوسى » قد جعل أنواع الحركات أربعة :

١ — الأينية .

٢ — الوضعية .

٣ — الكمية .

٤ — الكيفية .

لكن الأستاذ « يوسف كرم » لما تعرض لحكاية أنواع الحركة عند « أرسطو » جعلها ثلاثة فقط ، قال ص ١٧١ :

« يبقى أن الحركة تحدث فى ثلاث مقولات : =

= هى الكيفية ، والكمية ، والمكان .

فالحركة التى فى الكيفية « استحالة » .

والتى فى الكمية « نمو ونقصان » .

والتى فى المكان « نقلة » .

وفى هذه المقولات فقط ، يتفق الانتقال من ضد إلى ضد .

والنقلة شرط الحركتين الأخريين ـ كذا ، ولعل صوابها الأخيرتين ـ ؛ إذ لابد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولابد لتماسهما من تقاربهما .

والنمو والنقصان : حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيرا . فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له ، حسب طبيعته ، ثم يعتريه الذبول والنقصان » .

ولعل الحركة التى زادها « الطوسى » هى الحركة « الوضعية » فإن « الكيفية » و « الكمية » مذكورتان فى عبارة الأستاذ « كرم » .

و « الأينية » فى عبارة « الطوسى » هى « المكانية » فى عبارة الأستاذ « كرم » .

فتكون « الوضعية » هى الزائدة .

ولعل الوضعية ، حركة لاتقتضى النقلة ، وليست فى الوقت ذاته حركة استحالة فى الكيف : كحركة الجسم المستدير ، يدور على نفسه ، حول مركزه دون أن ينتقل من مكانه .

***

كذلك مما ينبغى الوقوف عنده فى عبارة « الطوسى » :

كلمة « الميل » حيث يقول :

« وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم ، عند التحريك ، لايخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها » .

إذ هى كلمة فنية دقيقة تتطلب الكشف عن معناها ، واستيضاح مدلولها : =

والطبيعةُ (١) الواحدةُ ، تقتضى من الأمكنةِ والأشكالِ ، وسائرِ مالابد الجسم أن يلزمه ، واحدا غيرَ مختلف .

= قال « الجرجانى » فى « تعريفاته » ص ١٦٢ :

« الميل حالة تعرض للجسم ، مغايرة للحركة ؛ تقتضيه الطبيعة بواسطتها ، لو لم يعق عائق .

ويعلم مغايرتها لها ـ يعنى للحركة ـ بوجوده بدونهـا ، فى الحجر المرفوع باليد ، والزق المنفوخ المسكن تحت الماء .

وهو عند المتكلمين اعتماد الميل » .

نعم إن المتكلمين عرضوا لهذا البحث ، وسموه مرة « ميلا » وأخرى « اعتماداً » .

أنظر المحصل للرازى ص ٦٦ ، ٩٦ وتعليق الطوسى على المحصل ض ١٤٥

***

أما القوة :

فقد قال عنها « الطوسى » :

« مبدأ التغير من شىء فى غيره ـ من حيث هو غيره ـ .

وفائدة هـذا القيد : أن الشىء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن يكون فاعلا ، وقابلا .

مثلا الطبيب ، إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ؛ بل من حيث هو مريض .

والحيثيتان يقتضيان التغاير » .

(١) الجسم من حيث هو جسم ، يحتاج « أينا » و « وضعا » =

فالجسمُ (١) البسيطُ ، لايقتضى إلا شيئاً واحدا غير مختلف *

إشارة :

إنك لتعلم : أن الجسم (٢) إذا خُلِّىَ وطباعَه ، ولم يعرض له من خارج تأثيرٌ غريب ؛ لم يكن له بدٌّ من موضعٍ معيّنٍ ، وشكلٍ معيّنٍ .

= و « كما » و « كيفا » و « شكلا » .

ولكل واحد من هذه الأمور العامة أفراد كثيرة .

فالجسم ذو الطبيعة الواحدة ، يقتضى من أفراد كل واحد من هذه الأمور العامة شيئا واحدا لايتغير ، ولا يختلف اقتضاؤه إياه باختلاف الأوقات والأحوال إلا إذا منعه من ذلك مانع .

(١) هذه هى النتيجة المترتبة على المقدمتين السابقتين .

(٢) الجسم - سواء كان بسيطا ، أو مركبا ، وقد سبق معنى البسيط والمركب ص١٥٧ - إذا ترك وشأنه ، ولم يتسلط عليه مؤثر خارجى ، يقتضى موضعا معينا ، وشكلا معينا .

فمثلا النار تقتضى أن تكون فوق الأجسام العنصرية جميعا .

والتراب يقتضى أن يكون تحتها جميعا .

والهواء يقتضى أن يكون تحت النار .

والماء يقتضى أن يكون فوق التراب .

هذا بالنسبة للأمكنة مثلا .

وأما بالنسبة للأشكال ، فسيأتى بيان القول فيه .

وليس المراد أن لكل جسم مكانا معينا ، وشكلا معينا ؛ فإن هذا إن صح بالنسبة للشكل ، فلن يصح بالنسبة للمكان ؛ فإن الجسم المحدد للجهات - أعنى الفلك الأعظم - ليس له مكان - راجع تعريف المكان ص٦١- . =

= وفى بعض النسخ :

« لم يكن له بد من وضع معين » .

بدل « موضع » .

قال « الطوسى » :

« وعلى تقديره ، يكون الوضع هاهنا ، هو الهيأة العارضة للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم .

كما حمله « الفاضل الشارح » على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هـذا الوجه ، يكون الحـكم كليا ؛ لأن محدد الجهات أيضا له وضع ؛ إلا أن ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هيأة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث : وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية ، فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى — على ماتقدم ص ٥٢ — وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة .

فإذن لا وجه لحمل الوضع ها هنا على ذلك المعنى » .

وفى قول « الشيخ » :

« ولم يعرض له من خارج تأثير غريب » .

على مايرى « الإمام الرازى » :

« إبطال لما يقوله المتكلمون : من أن اختصاص الأجسام بأحيازها ، إنما كان لأن الفاعل المختار ، يخصص كل واحد منها ، بحيز معين .

فإن تخصيص المختار ذلك الجسم ، بذلك الحيز : =

فإذن (١) فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

= إما أن يكون مع كون ذلك الجسم ، مستحقا لذلك الحيز .
أو لا مع هذا الاستحقاق .
فإن كان الأول فقد حصل المطلوب .
وإن كان الثانى ، كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال؛ لأن الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال .
فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم ، وجب أن يبقى الجسم ، لافى الحيز ... »   (١) هذه نتيجة مرتبة على ماسبق.
وذلك أن اقتضاء الموضع المعين ، والشكل المعين ، لا بد له من مقتض يستوجب ذلك .
وذلك المقتضى لابد أن يكون فى الجسم ؛ لأن المفروض أنه خلى وطباعه ، ولم يعرض له تأثير من خارج .
قال « الرازى » :
« ولم يقل : فيه مبدأ ذلك .
لأن ما كان مبدأ الشىء ، يستحيل عدم ذلك الشىء عند حصول ذلك المبدأ.
لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعى، ويزول عنه أيضا شكله الطبيعى، مع بقاء طبيعته .
فعلمنا أن الطبيعة ليست مبدأ للحصول فى ذلك الحيز، ولا لحصول ذلك الشكل.
بل هى لذاتها طالبة، لأن يحصل الجسم فى ذلك المكان، وأن يتصف بذلك الشكل.
والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب .
ومعلوم أن تلك القوة ، أبدا طالبة لتحصيل الجسم فى ذلك المكان ، سواء كان حاصلا فيه ، أو لم يكن » .

وللبسيط[١] مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعُه .

وللمركب مايقتضيه الغالبُ فيه :

إما مطلقا .

---

(١) مرّ بك حكم « الشيخ » حكما عاما ، بأن الجسم مطلقا : بسيطا ، أو مركبا، يقتضي مكانا خاصا ، وشكلا خاصا ص١٦٤.

فأراد هنا أن يتناول بالتفصيل ذلك الحكم ، فأفرد للمكان بحثا ، وللشكل بحثا .

و بدأ بالكلام على المكان . و بدأ بمكان الجسم البسيط ، فقال :

للبسيط مكان واحد ، لا على معنى أن كل الأجسام البسيطة ، تشترك في مكان واحد ، بل على معنى أن لكل جسم من الأجسام البسيطة مكانا يطلبه .

والمكان الذي يطلبه هذا الجسم البسيط ، غير المكان الذي يطلبه ذلك .

وقد مرّ بك مكان النار بالنسبة لمكان الأرض ، ومكان الماء بالنسبة لمكان الهواء ص ١٦٤ .

وأحب هنا أن أنبهك إلى أنه إذا كان المتقدمون يرون في هذه الأجسام الأربعة - أعني النار ... الخ - عناصر أولية وأجساما بسيطة ، فذلك رأى العلم في زمنهم .

أما في زمنك أنت فقدَ وصل إلى تحليلها ، فلم تصبح عناصر أولية ، وأجساما بسيطة .

أما مكان المركب فمختلف .

ومرجع ذلك، إلى أنه - بما هو مركب - ليس له مكان خاص. وإنما لعناصره التي هي الأجسام البسيطة ، أمكنة خاصة بكل واحد منها . =

وإما بحسب مكانه .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات عنه .

فكلُّ جسمٍ له مكانٌ واحد .

= فإذا تساوت مقادير هذه الأجسام البسيطة ، التى هى عناصر هذا الجسم المركب . ظل المركب فى مكان هو وسط بين أمكنة البسائط .

مثله مثل الحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .

وذلك هو قول « الشيخ » :

« أو ما اتفق وجوده ، إذا استوت المجاذبات عنه » .

أما إذا لم تتساوَ مقادير الأجسام البسيطة ، فإن غلب أحدها ، فكان أكبر من مجموع الباقى ، جذبها إلى مكانه .

وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« وللمركب مايقتضيه الغالب فيه ؛ مطلقا » .

وأما إذا لم يزد أحدها على مجموع الباقى ، فإلى أقرب نقطة ، بين أمكنة الاثنين ـ أو الثلاثة مثلا ـ اللذين يكوّنان الأغلبية بالنسبة لمجموع الباقى .

وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« وللمركب مايقتضيه الغالب فيه ، بحسب مكانه » .

وعند هذا ، يكون « الشيخ » قد انتهى من الحديث عن مكان الجسم المركب ، ومكان الجسم البسيط .

بقى « الشكل » :

ويجب(١) أن يكون الشكلُ الذى يقتضيه البسيطُ مستديرا، وإلا، لاختلفتْ هيئاته، فى مادة واحدة، عن قوة واحدة *

(١) تكلم « الشيخ » عن شكل الجسم البسيط فقط، دون شكل المركب. وقد قال « الطوسى » فى تعليل ذلك:

« واقتصر على البسيط، الذى يجب أن يكون شكله مستديرا.

لكون المقتضى لذلك، وهو الطبيعة، واحدا.

وكون القابل واحدا.

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد، فى القابل الواحد، مختلفاً.

ولم يذكر أشكال المركبات؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات، والحيوان.

والكلام فى ذلك يستدعى بسطا، فهو بمباحث التركيب أليق ».

ويرى « الشيخ »: أن شكل البسيط، يجب أن يكون مستديرا.

وإلا يكن مستديرا، لزم من ذلك أن يكون فى المادة الواحدة – وهى مادة البسيط – المتأثرة عن قوة واحدة – وهى طبيعة تلك المادة – آثار مختلفة.

فمثلا « للمضلع » يكون جانب منه، نقطة؛ وجانب آخر، خطاً؛ وجانب ثالث، سطحا.

وللنقطة شكل غير شكل الخط، غير شكل السطح.

ومحال – كما مرّ فى عبارة « الطوسى » –:

« أن يكون تأثير الفاعل الواحد، فى القابل الواحد مختلفا ».

أما الاستدارة، فإنها تجعل جميع الأجزاء فى هيأة واحدة، وشكل واحد؛ إذ أن كل جزء يبعد من المركز بقدر مايبعد الآخر، فلا اختلاف هناك.

لكن، أليس لهذا الجسم المستدير ثخن؟! =

تنبيـه :

الجسمُ له فى حال تحركه ميل (١)، يتحرك به . ويحس به المانعُ ؛

= فإن كان له ثخن ، كان هناك جزء أبعد من الجزء الآخر ؛ بالنسبة للمركز فلم تحفظ النسبة بين كل الأجزاء .

(١) الميل :

قد مرّ بك تعريفه ص ١٦٣ نقلا عن « التعريفات » لـ « الجرجانى » .

ولأنه مختلط بـ « الحركة » و « الطبيعة » ، أو على الأقل مرتبط بهما ارتباطا وثيقا ، عنى الباحثون ببيان أوجه الفرق بينهما و بينه .

قال « الإمام » فى « الشرح » :

« إن الأمر المسمى بـ « الميل والمدافعة » مغاير :

للحركة .

وللقوة المحركة — والطبيعة نوع من القوة المحركة — .

أما مغايرته لـ « الحركة » ؛ فلأن الزق المنفوخ ؛ إذا حبس تحت الماء قسرا ، أحس القاسر منه بالمدافعة ، صاعدا ؛ مع أن الحركة غير موجودة .

فالميل الصاعد ، غير الحركة .

وأيضاً : فالثقيل المسكن فى الجو قسرا ، لا تكون فيه حركة ، وتكون المدافعة إلى أسفل ، حاصلة .

وأما مغايرته للقوة المحركة ؛ فلأن القوة المحركة ، سواء كانت ذات شعور ، أو لم تكن — والتى لا تكون ذات شعور ، هى المسماة بـ « الطبيعة » انظر بحث الطبيعة ص ١٥٨ — فإنها قد توجد ، بدون هذه المدافعة .

فوجب تغايرهما » .

إلا أن « الإمام » لم يوضح لنا ، كيف توجد « القوة المحركة » بدون =

« هـذه المدافعة » ، حتى يتضح الفرق بينهما ، كما أوضحه بين « الحركة » و « الميل » .

وأشار « صاحب المحاكمات » ص١٦٧ ، إلى هذا البحث ، فلم يكن أكثر وضوحا من « الامام » قال:

« الاعتماد عندهم :

الميل ؛ إما إلى فوق ، وهو الخفة .

أو إلى السفل ، وهو الثقل .

ومحرك الجسم إنما يتحرك الجسم بتوسطه ، حتى إن كانت الطبيعة تحرك جسمها ، يحدث أولا الميل إلى الحركة ، ثم يحدث عنه الحركة ، بواسطتها » .

ثم زاد :

« والقاسر يحدث ميلا فى المقسور ، فيحركه ، فإنا نعلم بالضرورة : أن الرامى ، يحدث حالة فى السهم ، يتحرك بحسبها » .

وقد يفهم من هذه الزيادة إيضاح الفرق المنشود .

ذلك أن الفرق بين « الحركة » و « الميل » واضح مما سبق .

وإنما المطلوب بيان الفرق بين « الطبيعة » أو « القوة المحركة » على العموم وبين « الميل » .

فـ « القاسر » يمثل « الطبيعة » خصوصا و « القوة المحركة » عموما .

وهو غير « الميل القسرى » الذى وجد فى الجسم بسببه ، وغير « الحركة » .

إذن فـ « الطبيعة » شىء غير الميل .

وقد مرّت بنا عبارة « الطوسى » ص١٦٠ عند شرح « الطبيعة » .

وفيها :

« وتوسط « الميل » بين « الطبيعة » والجسم ، عند التحريك ، =

ولن (١) يتمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه .

= لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها » .

* * *

ذاك هو « الميل » :

أما وجوده ، والاستدلال عليه ، فقد أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« الجسم له فى حال تحركه ميل ، يتحرك به ، ويحس به المانع » .

فدليل وجوده والعلم به ، الإحساس ؛ فإنك إذا اعترضت جسما ثقيلا نازلا إلى أسفل ، بمقتضى « طبيعته » و « ميله » ، أحسست مدافعته لك ، حيث يريد الاستقرار فى موضعه الطبيعى .

(١) وردت هذه العبارة هكذا :

« ولن يتمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه » .

أى لن يتمكن المانع ، من منع الجسم وحجزه دون إتمام حركته ، إلا إذا ضعفت فيه قوة « الميل » عن قوة « الدفع » .

ووردت هكذا :

« وإن لم يمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه » .

وقد شرحه « الإمام » بقوله :

« المراد منه :

أن الجسم إذا كان فيه ميل يقتضى حركة ؛ فإذا منعه الانسان عن تلك الحركة ، أحس بوجود ذلك الميل والاعتماد ، فيه .

وإن كان متمكناً من منع تلك الحركة .

اللهم إلا إذا كان الميل ضعيفاً ؛ فانه لا يحس به » .

وقد [١] يكون من طباعه .

وقد [٢] يحدث فيه من تأثير غيره ، فيبطل المنبعثُ عن طباعه، إلى أن يزول؛ فيعود انبعاثه ، ابطال الحرارة العرضية ، التى يستحيل إليها المـاء ، للبرودة المنبعثة عن طباعه ، إلى أن تزول .

---

(١) أى أن هذا « الميل » قد يكون من طباع الشىء ذى الميل :

كحركة الحجر من فوق إلى أسفل ، فان « ميله » إلى أسفل بمقتضى قوة فى الحجر ، هى المسماة « طبيعة » .

ويقول « الشراح » : إن « الشيخ قد قصد إلى كلمة « طباع » بدل كلمة « طبيعة » ، لأن « الطباع » أعم . راجع الفرق بينهما فيما مرّ ص ١٦١.

(٢) أى كما يكون « الميـل » ناشئا عن سبب فى نفس الجسم ذى الميل ، وذلك السبب ، هو المسمى بـ « الطبيعة » .

يكون ناشئاً عن سبب خارج عن الجسم ذى الميل .

كما إذا قذف إنسان حجراً إلى أعلى ، فإن الحجر يتحرك نحو هـذه الجهة بميل فيه اليها ، ولـكن هذا الميل ليس ناشئا من طبيعة ؛ بل هو ناشىء عن قوة ذلك الانسان التى قذفت به الى غير جهته التى يشتاقها بطبعه .

وعن هـذا الميل الطارىء ، غير الأصيل ، ينشأ مايسمى بـ « الحركة القسرية » .

ولـكونها قسرية ، أى قهرية ، فهى تقهر وتبطل « الميل » المنبعث عن طباعه . وتظل قاهرة له ، الى أن تضعف ويزول أثرها ، فيعود « الميل » الطبيعى الى الانبعاث والظهور .

=

= وقد تمثل « الشيخ » لذلك :

بالحرارة تطرأ على الماء ، وليست مقتضى طبعه ؛ فتطارد البرودة وتبطلها، إلى أن تضعف الحرارة الطارئة شيئا فشيئا ، فتعود البرودة كذلك شيئا فشيئا .

ولعل هذا مثل للإيضاح فقط ، وليس داخلا فى موضوع البحث ؛ إذ الكلام مفروض فى الحركة « الأينية » لا فى حركة « الاستحالة » .

بدليل قول « الشيخ » :

« فاذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى » ص ١٨١ .

وقوله :

« وإنما يكون الميل الطبيعى — لامحالة — نحو جهة يتوخاها الطبع » ص ١٨١ .

وفضلا عن أن هـذا المثال الذى ذكره « الشيخ » ليس من جنس مادة البحث ، فان عبارته غير واضحة الربط بما قبلها .

فإن عبارة « الشيخ » القائلة :

« وقد يكون — أى الميل — من طباعه — أى الجسم — .

وقد يكون من تأثير غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه — أى يبطل الميل الطبيعى — إلى أن يزول — أى الميل الذى من تأثير غيره ، — فيعود انبعاثه — أى انبعاث الميل الطبيعى » .

كلام تام مفيد لمعناه فائدة واضحة ، وتامة فى الوقت نفسه .

أما قوله بعد ذلك :

« إبطال الحرارة العرضية ... الخ »

فهو كلام لايصلح أن يكون ابتداء كلام مستقل ، خصوصا أن بعض النسخ — كطبعة ليدن — تنصب كلمة « إبطال » كأنها معمول عامل سبق ، وكأنها جزء من جملة سبق باقى أجزائها ، أو شىء منها على الأقل . =

= وقد رأيت أن الكلام السابق ، كلام استوفى دلالته ، وليس به حاجة إلى مزيد من الكلمات المفردة .

نعم إن معناه ، لايتأبى ، على أمثلة تضرب ، وإيضاحات تكشف عن المعنى المراد توضيحه ؛ ولكن على أن يكون ذلك فى جمل مستأنفة ، مستكملة لكل عناصرها .

وذلك على عكس ماهنا إذ كلمة « إبطال » خصوصا على رواية نصبها ، لايدرى أهى مشرقة ، أم مغربة .

ولم أجد من الشراح من عنى بالبحث عن نسخة صحيحة ، يكون فيها مايرقع هذا الرتق ، ويملؤ هذه الفجوة .

غير أن الشبهة الأولى المتعلقة بمسألة الحرارة والبرودة ، وهل هما مثل للايضاح ـ كما يستفاد من عبارة الشراح ـ ؟!

أو هو داخل فى صميم مادة البحث لبيان كيف يكون الميل الطبيعى ، والميل القسرى ، متدافعين متجاذبين ؟! .

يمكن أن تزول ، وأن يجعل الكلام كله داخلا فى مادة البحث ، وأن تكون الحرارة والبرودة بطروهما على الماء ، سببا لحدوث حركة أينية أيضا ، لاحركة استحالة فقط .

فقد وجدت « صاحب المعتبر » يقول ص ١٥٧ جـ ٢ :

« الأجسام العنصرية ، لاتتحرك بالطبع عن أحيازها ، ولا فيها ، بل بالعرض والقسر ، وتعود إليها بالذات والطبع .

لكن القسر والعرض يكون لبعضها عن بعض ، كالنار تسخن الماء ، فتحركه صاعدا بالتبخير والتصعيد ... » .

***

= وقبل أن أغادر هذا البحث أعرض لمسألة أثارها الشراح ، ولعل لها من الأهمية مايستدعى الوقوف معها والتعرض لها .

ذلك أن « الإمام » فهم من قول « الشيخ » :

وقد يكون من تأثير غيره .

فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول ، فيعود انبعاثه » .

أن « الشيخ » يرى : أنه إذا طرأ « ميل قسرى » إلى جهة وكان أقوى من « الميل الطبيعى » إلى جهة أخرى ، بطل بمقتضاه « الميل الطبيعى » ؛ إذ نص عبارته :

« فيبطل المنبعث من طباعه » .

قال « الإمام » بصدد ذلك :

« إختلفوا فى أن الميلين إلى جهتين ، هل يجتمعان ، أم لا ؟! .

وصرح « الشيخ » هاهنا بامتناعه .

و « صاحب المعتبر » جوزه .

واحتج من منع ، بأن الميل توجه إلى جهة ، فلو حصل فى الجسم الواحد ميلان ، إلى جهتين ، لكان متوجها دفعة واحدة إلى جهتين ، وهو محال .

واحتج المجوزون بأن الحجرين المتساويين ، إذا رمى أحدهما قوى ، والآخر ضعيف ؛ كان صعود الحجر الذى رماه القوى ، أسرع من صعود الحجر الآخر .

ولولا بقاء الميل الطبيعى ، المعاوق للحركة القسرية ؛ لما كان كذلك - أى لما كان الحجر الذى رماه القوى ، أسرع من صعود الآخر - .

وأيضا : فالحبل الذى يجذبه جاذبان ، متساويا القوة ، إلى جهتين مختلفتين لايخلو :

=

إما أن يقال : إنه مافعل واحد منهما فعلا ، وهو محال .

لأن الذى يمنع كل واحد منهما ، عن فعله ؛ هو وجود فعل الآخر ، فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شىء ، لكان الفعل متعذرا على القادر ، من غير مانع ؛ وإنه محال .

أو يقال : فعل أحدهما ، دون الآخر ، وهو أيضا محال .

لأن القادرين لما كانا متساويين ، لم يكن الحكم بوجود مقدور أحدهما ، أولى من الثانى .

ولأنه ، لو وجد الميل الذى هو مقدور أحدهما ، خاليا عن الميل الآخر ؛ لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق ؛ وكان يجب أن يتحرك الجسم إلى تلك الجهة ؛ وإلا لكان الموجب العارى عن العائق ، حاصلا ؛ مع عدم الأثر ؛ وهو محال .

أو يقال : كل واحد منهما فعل فيه فعلا ؛ ومعلوم أن الذى فعله كل واحد منهما ، لو خلا عن المعاوق ؛ لاقتضى تحرك الجسم إلى ذلك الجانب .

وذلك يقتضى اجتماع الميلين » .

فعبارة « الإمام » صريحة فى :

« أن « الشيخ » صرح هنا بامتناع اجتماع الميلين » .

أخذا من قوله :

« فيبطل المنبعث عن طباعه » .

كأنه قال « فيبطل الميل المنبعث عن طباعه »

أى لطرو ما هو أعنف منه .

ولكنه عاد فقال :

« إلى أن يزول ، فيعود انبعاثه » . =

= أى إلى أن يزول الميل القسرى ، فيعود انبعاث الميل الطبيعى ، الذى كان مغلوبا على أمره .

ولعل فى قوله :

« فيعود انبعاثه » .

ولم يقل :

« فيعود وجوده » .

إشارة إلى أن الميل الطبيعى ، لم يكن قد عدم ، بل هو موجود ، ولكنه لما غلب على أمره ، فلم يظهر أثره ، كان كامنا غير ظاهر ؛ إذ هذه الأمور المعنوية إنما تظهر بآثارها ؛ فإذا كانت آثارها معدومة وباطلة ، كانت هى فى حكم المعدومة .

وعلى هذا ينبغى أن يفهم قول « الشيخ » :

« فيبطل المنبعث عن طباعه » .

أى يبطل أثر الميل المنبعث عن طباع الجسم ، فلا يظهر ، لظهور أثر مضاد له ، هو أثر الميل القسرى ، الذى كان أقوى من الميل الطبيعى ، فغلبه على أمره .

وإذا أمكن تأويل كلام « الشيخ » على هذا ، فلا يكون قائلا بـ « امتناع اجتماع الميلين إلى جهتين » .

أو على الأقل لا يكون مصرحا بذلك .

أما قوله :

« إن « صاحب المعتبر » جوزه » .

ففى النفس منه شىء أيضا :

ذلك أن الذى وجدته لـ « صاحب المعتبر » هو قوله جـ ٢ ص ١٥٩ : =

= « وقد تتركب حركاتها ـ يعنى الأجسام ـ من :
طبع .
وقسر .
كالحجر المدحرج إلى أسفل ، والنار المقـذوفة إلى فوق ؛ فإنهما تجمع لهما حركة الطبع والقسر .
والنار الصاعدة بيد الإنسان المتحرك إلى فوق ، تجمع لها الحركة بالذات ، وبالعرض » .

فهذا النص ، إن كان هو مايعنيه « الإمام الرازى » ؛ فليس يفيد المعنى الذى أراد أن يخلص إليه .

إذ أن « صاحب المعتبر » يتحدث عن حركة إلى جهة واحدة ، نشأت عن سببين تضافرا عليها : هما « الميل القسرى » و « الميل الطبيعى » .

فليس هناك إذن ميلان إلى جهتين مختلفين ، بل ميلان إلى جهة واحدة .

وقد عرض « الطوسى » لهذا البحث ، بعد أن قرأ مارواه « الامام » وقرأ فيه وجهة نظر الرأى القائل :

إن اجتماع الميلين جائز ، مستدلا بعدم مساواة الحجر الذى يرمى به الضعيف ، للحجر الذى يرمى به القوى .

وأيضا بالحبل الذى يجذبه جاذبان .

فأراد أن يدفع عن عبارة « الشيخ » ورود مثل هذه الاعتراضات ، بعد أن وافق « الامام » على أن عبارة « الشيخ » تفيـد « امتناع اجتماع الميلين » قال :

« وقوله :

« فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول ، فيعود انبعاثه » . =

= إشارة إلى إمتناع اجتماع الميلين ، و إبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى ، كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه .

وتمثل فى ذلك بالماء ، وهو قوله :

إبطال الحرارة العرضية ، التى يستحيل إليها الماء ، لتصور كيفية التقاوم المذكور .

فإنه كما لايجتمع فى الماء حرارة و برودة ، بل يكون أبدا متكيفا بكيفية متوسطة ، بين غاية الحرارة الغريبة ، والبرودة الذاتية :

تارة : أميل إلى هذه ، وتسمى حرارة .

وتارة : أميل إلى تلك ، وتسمى برودة .

وتارة : متوسطة بينهما ، ولا تسمى باسمهما .

وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك هاهنا لايجتمع فى الجسم ميلان ، بل يكون أبدا ذا حال :

بين الميل القسرى الشديد ، والطبيعى الشديد .

فتارة : يسمى بالميل المنسوب إلى القسر .

وتارة : بالميل المنسوب إلى الطبع .

وتارة : بعد منهما معا .

وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى ، والطبيعى .

وكما كان فعل الطبيعة المائية ، عند وجود العرض الذى تقتضيه ـ وهو البرودة ـ حفظه .

وعند وجود مايضاده ـ كالحرارة ـ إفناءه .

وعند الخلو منهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ، مادام مفارقا لحيزه : =

وإنما[1] يكون الميلُ الطبيعيُّ ـ لامحالة ـ نحو جهةٍ يتوخّاها الطبعُ .
فاذا كان[2] الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى ، لم يكن له وهو فيه، ميلٌ .
لأنه إنما يميل بطبعه إليه ، لاعنه .

= عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .
وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .
وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعى .
فهذا ماينبغى أن يتحقق ، لتندفع الاشكالات ، التى تورد فى هذا الموضع .
كما يقال :
لولا اجتماع الميلين ، لكان الحجران المتساويان ، اللذان يرميهما قوى وضعيف ، متساويين فى الصعود .
ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفيه ، قوتان متساويتان ، ممتنعا » .

(١) عرفنا فيما سبق ص١٣٢ أن الجهات الثابتة بالطبع ، ولاتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ثنتان فقط :
هما « الفوق » و « التحت » .
فالميل المنبعث عن الطبيعة ـ وقدعرفت الطبيعة سابقا ص١٥٨ ـ انما يكون:
اما الى جهة « فوق » . والذى يتجه الى فوق انما هو الخفيف .
واما الى جهة « تحت » والذى يتجه الى جهة تحت ، انما هو الثقيل .

(٢) يعنى أن الجسم الطبيعى حين يكون فى حيزه ، لايكون فيه ميل أصلا أى يكون منعدم الميل .
أما الى حيزه ، فلأنه وهو فيه لايتأتى له طلبه ؛ اذ مايصل الى مكانه الطبيعى يبطل ميله اليه .
=

وكلما(١) كان الميلُ الطبيعىُّ أقوى ، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى ، أفتر وأبطأ *

= وأما إلى غيره ؛ فلأنه لا يطلب غير حيزه ، بل إنه يميل بطبعه عن غير حيزه . إذن الجسم وهو فى حيزه ، لا يكون له ميل أصلا .

(١) أى أنه حينما يتعارض الميلان ـ الطبيعى والقسرى ـ تكون الغلبة للأقوى منهما .

ولقد اقتبسنا فيما سبق ص ١٧٦ نص عبارة « الإمام الرازى » التى يرى فيها : أن « الشيخ » ذهب فى هذه « الإشارة » صراحة : إلى أن الميلين إلى جهتين لا يجتمعان .

والتى يصور فيها اعتراضين يتجهان إلى هذا الرأى الذى ينسبه إلى « الشيخ »

كذلك اقتبسنا نص عبارة « الطوسى » الذى يصرح فى أولها ، بنسبة امتناع اجتماع الميلين إلى جهتين ، لـ « الشيخ الرئيس » ، ثم يحاول أن يدفع هذين الاعتراضين اللذين اتجها إلى « الشيخ الرئيس » .

ولقد بينا لك هناك رأينا فى هذه النصوص ، ومقدار تلاقيها مع عبارة « الشيخ » وفى ظاهر قول « الشيخ » :

« كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى » .

ما يدل على أن الجسم إذا كان فى حالة ميل طبيعى قوى ، كان فى مناعة شديدة عن قبول الميل القسرى .

أى أن الميل القسرى يبطل فى تلك الحالة .

وليس الأمر خاصا بالقسرى ، بل المراد أن القوى من الميلين يدفع الضعيف ويمنعه . =

= ولكن من يتأمل قوله :

« وكانت الحركة بالميل القسرى ، أفتر وأبطأ » .

يجدها صريحة ، صراحة لا تحتمل التأويل ، فى أن الميل القسرى ، المضاد للميل الطبيعى ، اجتمع معه ، وكان له أثره البادي ، وإن كان فاترا بطيئا .

إذن اجتمع الميلان ، وهذا ما قلنا : إن عبارة « الشيخ » تفيده وتعطيه.

***

وعلى هذا يكون معنى قول « الشيخ » :

« كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى » .

أن الميل الطبيعى ـ حيث فرض أقوى من الميل القسرى ـ يمنع الجسم ويحفظه من أن يمضى فى اتجاه الميل القسرى ؛ ضرورة أن الجسم لا يسير فى اتجاهين متضادين فى وقت واحد .

ولقد أراد « الشيخ » أن يكون واضحا فى الاعتراف بوجود الميل الضعيف ووجود أثره ؛ مع الميل القوى ؛ فاعتبر مصادمة الميل الضعيف للميل القوى ، وكسره من حدته وشرته ؛ وعدم تركه ينساب فى اتجاهه ، كأن لم يكن فى طريقه ممانع أصلا .

اعتبر ذلك حركة للميل القسرى ، فى عكس اتجاه الميل الطبيعى ، وإن كانت أفتر من حركة الميل الطبيعى .

والواقع أنه لا حركة للميل القسرى أصلا ؛ إذ الحركة معناها السير ، اللهم إلا أن يعتبر الوقفات الخاطفة التى يقفها الجسم من فعل المصادم الضعيف ، لحركته القوية ، حركة .

ولعل الداعى لهذا الاعتبار المبالغ فيه ؛ هو الاعتراف الصريح باجتماع الميلين إلى جهتين ، وبوجود أثرهما معا .

= ولقد كان « الإمام » هنا ، سديد الرأى ، صائب الفكرة حيث يقول :

« وأما قوله — يعنى « الشيخ » — :

وكما كان الميل الطبيعى ، أقوى ؛ كان أمنع لجسمه ، عن قبول الميل القسرى ؛ وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ .

فاعلم : أن هذا الكلام فيه إشعار بجواز اجتماع الميلين إلى جهتين ، فى الجسم الواحد .

لأن البطأ فى الحركة القسرية ، إذا كان معلول الميل الطبيعى — والعلة واجبة الحصول ، حال حصول المعلول — لزم حصول الميل الطبيعى ، حال حصول الحركة القسرية ، الحاصلة عند الميل القسرى » .

أما « الطوسى » فقد أبى إلا أن يتابع الخطة التى سار عليها أولا ، وأن يلائم بين آخرها وأولها ، رغم أنها غير مفهومة ولا واضحة . قال فى تفسير النص الذى نحن بصدده :

« لما ذكر — يعنى « الشيخ » — الميلين : أعنى القسرى ، وغيره .

وبين امتناع اجتماعهما .

وبين حال الطبيعى منهما .

أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين .

فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور ، لبناء ما يجىء من الكلام عليه .

وأشار بقوله :

وكانت الحركة بالميل القسرى ، أفتر وأبطأ .

إلى الحال الحادثة ، عند تقاوم السببين ، كما قرناه » .

إشارة :

الجسم[١] الذى لا ميلَ فيه . لا بالقوة ، ولا بالفعل ؛ لايقبل ميلا قسريا يتحرك به .

وبالجملة : لايتحرك قسرا .

وإلا فليتحركْ قسرا ، فى زمانٍ ما ، مسافةً ما .

---

(١) يعرض « الشيخ » فى هذا المقام لـ « دعوى » ودليلها :

أما « الدعوى » :

فنص « الشيخ » صريح فى أنها :

« الجسم الذى لا ميل فيه ـ أعم من أن يكون ميلا طبيعيا ، أو نفسيا ـ لا بالقوة ولا بالفعل ؛ لا يتحرك قسرا » .

إلا أن الشراح لما عرضوا لها اختلفوا فى تقديرها .

فـ « الإمام الرازى » يصورها ، هكذا :

« الجسم الخالى عن الميل ومبدئه ، لايقبل حركة قسرية » .

وهذا التصوير متمش مع نص عبارة « الشيخ » .

أما « الطوسى » فيصورها ، هكذا :

« الجسم القابل للحركة القسرية ، لا يخلو عن مبدأ ميل ما ، بالطبع » .

وهذا التصوير غير متمش مع ظاهر عبارة « الشيخ » :

أما أولا :

فلأنه جعل « الميل » الذى ينبغى أن لايكون حاصلا فى الجسم الذى لايتحرك قسرا ، خاصا بالميل الطبيعى ؛ مع عموم عبارة « الشيخ » . =

وليتحركْ مثلا ، فى تلك المسافة آخرُ ، فيـه ميلٌ ما ، وممانعةٌ ؛ فبيِّنٌ أنه يتحركها فى زمانٍ أطول .

وليكنْ ميلٌ أضعفُ من ذلك الميل ، يقتضى فى مثل ذلك الزمان ، عن ذلك المتحرك ، مسافةً : نسبَتُها إلى المسافة الأولى ، نسبةُ زمانَىْ ذى الميل الأول، وعديمِ الميل .

= وأما ثانيا :

فلأنه غير من أوضاع الكلمات الواردة فى عبارة « الشيخ » فقدم المتأخر، وأخر المتقدم ؛ وأثبت المنفى .

وهذه الصعوبة الأخيرة ـ صعوبة تغيير أوضاع الكلمات ، وإثبات المنفى منها ـ يمكن التغلب عليها ، باعتبار عبارة « الطوسى » عكس نقيض لعبارة «الشيخ» على طريقة المتقدمين .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ١٦٩ :

« قال قدماء المنطقيين : عكس النقيض ؛ هو جعل نقيض الجزء الثانى جزءاً أول ، ونقيض الجزء الأول ثانيا ، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما » .

هذه هى الدعوى .

وأما الدليل :

فقد دل عليه بقوله :

« وإلا فليتحرك قسرا ... الخ » .

وقبل الخوض فى تحرير الدليل ، ينبغى تحصيل المبادىء الآتية :

١ ـ الحركة تتطلب ثلاثة أشياء :

« مسافة » و « زمان » و « حد معين من السرعة والبطء » . =

فيكونُ فى مثلِ زمانٍ عديم الميل ، يتحرك بالقسر مثلَ مسافته .

فتكون حركتا مقسورَين : ذى ممانع فيه ، وغيرِ ذى ممانع فيه ؛ متساويتىْ الأحوال فى السرعة والبطء .

وهو محال *

= ب — يمكن عقد نسب ثلاثة بين هذه الأمور الثلاثة :

الأولى : أنه إذا كان المتحرك يسير بحد مخصوص من السرعة أو البطء .

فإذا كان يسير فى مائة دقيقة مائة متر ؛ فإنه يسير بنفس هذا الحد من السرعة أو البطء ، نصف هذه المسافة ـ أى خمسين مترا ـ فى نصف ساعة .

وفى تعبير آخر ، يسير فى نصف ساعة ، نصف المسافة الأولى .

أى أنه إذا اتحد نوع السير ، ناسب الزمن المسافة ، وناسبت المسافة الزمن . فإن زاد الزمن بقدر الضعف ، زادت المسافة بقدر الضعف ، وإن نقص بقدر النصف ، نقصت بقدر النصف .

وكذلك لو زادت المسافة بقدر الضعف ، أو نقصت بقدر النصف ، نقص الزمن وزاد بنفس هذه المقادير .

الثانية : أنه إذا اتحدت المسافة التى يسير فيها المتحرك ، فكانت مائة متر مثلا .

فإذا كان المتحرك يسير بسرعة مائة متر فى مائة دقيقة ، فإنه يقطها فى مائة دقيقة .

وإذا كان يسير مضاعفا هذه السرعة ، فإنه يقطعها فى نصف هذا الزمن : أى خمسين دقيقة . وإذا كان يسير بنصف هذه السرعة ، فإنه يقطعها فى ضعف هذا الزمن : أى فى مائتى دقيقة . =

= أى أنه إذا اتحدت المسافة ، كان بين الزمن و بين السرعة تناسب عكسى ، لاطردى، كما فى الحالة الأولى .

فإن زادت السرعة بقدر الضعف ، نقص الزمن بنفس القدر .

و إن نقصت بقدر النصف زاد الزمن بنفس القدر .

وكذلك لو زاد الزمن بقدر الضعف ، أو نقص بقدر النصف ؛ نقصت السرعة وزادت بنفس هذه المقادير .

الثالثة :

أنه إذا اتحد الزمن الذى يسيره أثناء التحرك ، فكان مائة دقيقة مثلا .

فإذا كان المتحرك يسير بحد مخصوص من السرعة فى هذا الزمن مائة متر .

فإن زادت السرعة إلى الضعف ، فإنه يقطع فى نفس هذا الزمن مائتى متر .

وإن نقصت السرعة إلى النصف ، فإنه يقطع فى نفس هذا الزمن خمسين مترا .

أى أنه إذا اتحد الزمن ، يكون بين السرعة والمسافة تناسب طردى .

فإن زادت السرعة بقدر الضعف ، زادت المسافة بنفس هذا القدر .

و إن نقصت بقدر النصف ، نقصت المسافة بنفس هذا القدر .

وكذلك لوزادت المسافة بقدر الضعف ، أو نقصت بقدر النصف ، زادت السرعة ونقصت بنفس هذه المقادير .

حـ — أن الحركة :

إما ذاتية .

وإما عرضية .

فإن كان مايوصف بالحركة ، يقوم به الانتقال أصالة ، فحركته ذاتية ؛ كهبوط الحجر ، وجرى الفرس . =

= وإن كان مايوصف بالحركة ، يكون الانتقال قائما بغيره أصالة ، وينسب إليه لأجل علاقة له مع ذلك الغير ، فحركته عرضية : كحركة الجالس فى السفينة تبعا لحركتها .

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام :

الأولى : الحركة الطبيعية .

والثانية : الحركة القسريه .

والثالثة : الحركة الارادية .

لأن القوة المحركة للجسم ، إن كانت مستفادة من خارج ، كما فى صعود الحجر ؛ بالحركة قسرية ؛ إذ هو فى هذه الحالة ، يصعد بدافع خارج عن ذات نفسه .

وفى هذه الحالة يكون الميل الطبيعى الذى يقتضيه الهبوط إلى الأرض معاوقا ، للحركة القسرية ، أى حادا من قوتها على ماعلمت من تصادم الميلين ص١٧٣ وكذلك الهواء الذى يخترقه الحجر فى صعوده ، يكون معاوقا لحركته .

وإن لم تكن مستفادة من خارج :

فإما أن تكون الحركة مقارنة للقصد ، واقعة بالارادة ؛ فالحركة إرادية ؛ كمشى الحيوان ؛ إذ هو يتحرك بدافع من ارادته الداخلة فى ذات نفسه .

وفى هذه الحالة ، يكون الهواء أو الماء مثلا ، الذى يخترقه المتحرك ، معاوقا لهذه الحركة الارادية ، أى حادا من قوتها .

أو لاتكون كذلك ، فالحركة طبيعية ، كهبوط الحجر ؛ إذ هو يتحرك هابطا بمقتضى طبيعته التى تقتضيه الهبوط إلى الأرض ، وهذا الذى نسميه « طبيعة » ليس خارجا عن ذات نفسه .

وفى هذه الحالة أيضا ، يكون مايخترقه الحجر من هواء أو ماء ، معاوقا لحركته ألا ترى الى القطعة من القطن ، أو الريشة مثلا ، تهبط الى الأرض ، فإن =

= الهواء يعبث بها ، ويظل حاملا لها فى الجو لحظات دون أن يسمح لها بالمرور فيه بمثل سرعة الحجر ، الذى لايسلم هو أيضا من معاوقة الهواء ، وان ضعفت .

فالخلاصة :

أن طبيعة الجسم والوسط الذى يخترقه ، تعاوق حركته القسرية .

كذلك الوسط الذى يخترقه الجسم يعاوق حركته الارادية والطبيعية .

فالمعاوقة :

اما داخلية .

أو خارجية .

***

فى ضوء هذه المبادىء ، نعرض للدليل ، وهو يتلخص فى أنه :

ان كان الجسم الذى لاميل فيه لحركة طبيعية ، يقبل الحركة* القسرية ، فلنفرضه يتحرك ، فى زمان ما ، مسافة ما .

ولنفرض جسما آخر فيه ميل طبيعى ، يمانع الحركة القسرية ـ على ماسبق فى المبدأ « ج » ص١٨٨ يتحرك فى نفس تلك المسافة .

ونظراً لأن الأول ليس فيه معاوقة داخلية ، وفى الثانى هذه المعاوقة الداخلية يكون الزمن الذى يتطلبه الثانى أزيد من الزمن الذى يتطلبه الأول فى قطع تلك المسافة الواحدة .

فاذا فرضنا الزمن الذى يتطلبه الجسم الأول يقدر بـ « خمسين دقيقة » كان الزمن الذى يتطلبه الجسم الثانى « مائة دقيقة » مثلا .

فاذا فرضنا جسما ثالثا ، تكون معاوقته الداخليـة أقل من معاوقة الجسم الثانى بقدر النصف ؛ والمعاوقة الشديدة تضعف السرعة ، والمعـاوقة الضعيفة تزيد فى السرعة . =

= فاذا كانت معاوقة الجسم الثالث ، نصف معاوقة الجسم الثانى ، كان معنى ذلك أن سرعة الجسم الثالث ضعف سرعة الجسم الثانى .

وما دامت المسافة واحدة ، والسرعة مختلفة ، يكون الزمان متناسبا مع السرعة تناسبا عكسيا — على عامر فى الحالة الثانية من القاعدة ب ص ١٨٧ —

فحيث نقصت المعاوقة فى الجسم الثالث بقدر النصف ، تكون السرعة قد زادت بقدر النصف ، فيكون الزمن قد نقص بقدر النصف ، أى أصبح « خمسين دقيقة » .

أى أن الجسم الثالث الذى لقى معاوقة طبيعية وإن كانت أخف من المعاوقة التى لقيها الجسم الثانى يحتاج لكى يقطع نفس المسافة التى قطعها الجسم الأول الخالى من المعاوقة بتاتا ، نفس الزمن الذى احتاجه الجسم الأول .

أى يكون الزمن الذى يحتاجه جسم خال عن المعاوقة بتاتا ، مثل الزمن الذى يحتاجه جسم فيه معاوقة .

ويلزم من ذلك أن يكون وجود المعاوقة المؤثرة فى سرعة المتحرك ، بإضعافها، وعدمها ؛ سواء.

وهو خلف باطل .

والذى جر إلى هذا البطلان هو افتراض الجسم الخالى من الميل الطبيعى قابلا للحركة القسرية .

والذى يجر إلى المحال محال .

فيكون هذا الافتراض باطلا .

فيثبت نقيضه ، وهو أن الجسم الخالى عن الميل الطبيعى ، لا يقبل الحركة القسرية .

وهو المطلوب . =

= ولعلك إذا قارنت بين شرحنا ، وبين نص عبـارة « الشيخ » وجدت فرقا .

إذ فى عبارة « الشيخ » تطويل ، كان فى الامكان الاستغناء عنه .

ذلك أنه حين تحدث عن الجسم الثالث ، الذى له معاوقه أقل من معاوقة الجسم الثانى ، افترض ؛ أن يكون زمان الجسمين صاحبى المعاوقة واحدا .

وما دام الزمان واحدا والسرعة زادت إلى النصف ـ نتيجة لضعف المعاوقة إلى النصف ـ فيكون المسافة التى يقطعها الجسم الثالث ضعف المسافة التى يقطعها الجسم الثانى ـ كما فى الحالة الثالثة من المبدأ « ب » ص ١٨٨ ـ

وذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« وليكن ميل أضعف من ذلك الميل ، يقتضى فى ذلك الزمان ، عن ذلك المتحرك ، مسافة : نسبتها إلى المسافة الأولى ، نسبة زمانى ذى الميل الأول ، وعديم الميل »

ثم رجع « الشيخ » بعـد ذلك فقال :

فاذا أخذنا نصف هذه المسافة التى يقطعها الجسم الثالث فى مثل زمان الجسم الثانى ، وجدنا أنه يلزمها من الزمان نصف زمان الجسم الثانى .

وزمان الجسم الثانى كان ـ على ما افترضنا ـ ضعف زمان الجسم الأول .

فيكون زمان الجسم الثانى مساويا لزمان الجسم الأول .

ونصف مسافة الجسم الثالث ، هو قدر مسافة الجسم الثانى والأول .

إذن يكون الجسم الثانى ـ وفيه معاوقة ـ قد قطع نفس المسافة التى قطعها الجسم الأول ـ وليس فيه معاوقة ـ فى مثل زمنه .

وهو خلف باطل .

وذلك معنى قول « الشيخ » :

« فيكون ـ أى الجسم الثالث ـ فى مثل زمان عديم الميل ، يتحرك بالقسر مثل مسافته ... الخ » . =

فهما إذن خطوتان ، أما نحن فقد استغنينا بواحدة منهما .

***

ويرى « الطوسى » :

« أن الحكماء استدلوا بأحوال هاتين الحركتين ـ يعنى حركة الجسم الذى لا معاوق له ، وحركة الجسم الذى له معاوق ـ :

تارة : على امتناع عدم معاوق خارجى ، فبينوا امتناع وجود الخلاء .

وتارة : على وجوب وجود معاوق داخلى ، فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسرا » .

أما إثبات مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسرا ، فقد مرّ بك .

وأما بيان امتناع وجود الخلاء ، فهاكه :

نفرض أن هناك جسما ، لايجد معاوقا أمامه أصلا ، أى أن أمامه خلاء .

وأن ذلك الجسم تحرك فى ذلك الخلاء مسافة قدرها مائة متر ، فى زمن قدره مائة دقيقة .

ونفرض أن هناك جسما آخر قطع نفس تلك المسافة، ولكنه صادف معاوقا: أى اخترق هواء أو ماء ، أو غيرهما .

فلا بد ـ بناء على ماسبق فى « ج » ص ١٨٩ من أن المعاوق الخارجى يحد من سرعة المتحرك ـ أن يكون أبطأ من الجسم الأول ، فيحتاج زمناً أطول ، ولنفرضه مائتى دقيقة .

فإذا فرضنا جسما ثالثا ، يسير فى وسط أقل كثافة من وسط الجسم الثانى بنحو النصف ، كانت سرعته ضعف سرعة الجسم الثانى . =

= وحيث قد اتحدت المسافة ، وكانت سرعة الثالث ضعف سرعة الثانى ، احتاج الثالث من الزمن ـ بناء على الحالة الثانية من المبدأ « ب » المار ص١٨٧ـ نصف زمن الثانى ، أى مائة دقيقة .

فيكون الجسم الثالث قطع نفس المسافة التى قطعها الجسم الأول فى مثل زمنه، مع أن الجسم الثالث صادف معاوقا ، والجسم الأول لم يصادف معاوقا أصلا .

أى أن وجود المعاوق ، وعدمه ، سواء .

وهو خلف باطل .

والذى جر إلى هذا البطلان افتراضه وجود جسم لا يجد أمامه معاوقا ، أى يكون أمامه خلاء .

فيكون افتراض الخلاء باطلا .

فيثبت نقيضه وهو أنه لا خلاء .

وهو المطلوب .

***

وينبغى أن يلاحظ أن هذين الدليلين : دليل إثبات الميل الطبيعى فى الأجسام؛ ودليل عدم وجود الخلاء قاما على أساس لم يسلم ، بل نوقش ونقض .

أما الأساس ، وأما كيفية مناقشته ، وأما المناقشون له ، فقد أشار إلى كل أولئك « الطوسى » قال :

« هذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب .

واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كـ « الشيخ أبى البركات البغدادى » وغيره ، بما ذكره « الفاضل الشارح » :

وهو أن الحركة بنفسها ، تستدعى زمانا .

وبسبب المعاوقة زمانا . =

= فتستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها .

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الأحوال .

وإنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها .

ويختلف زمان الحركة ، بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه .

ولا يلزم على ذلك الخلف ، ولا المحال : المذكوران » .

وإيضاح ذلك : أنه لايمكن – سواء فى دليل إثبات مبدأ ميل طبيعى ، فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسرا ؛ أو فى دليل امتناع وجود الخلاء – أن يكون الجسم الثالث الذى يصادف معاوقا ، مساويا فى الزمان للجسم الأول الذى لا يصادف معاوقا أصلا ، حيث تكون المسافة واحدة .

لأن للحركة فى ذاتها ، حيث اتحدت المسافة ، زمناً لا يزيد ولا ينقص ، بالنسبة للجسمين .

وللمعاوق زمنا آخر .

فينتج من ذلك أن الجسم الذى لا معاوق له ، ينقص فى الزمن عن الجسم الذى له معاوق ، بمقدار ما للجسم الثانى من زمن يقتضيه المعاوق .

وإذن فالدليلان قاما على غير أساس .

غير أن « الطوسى » لم يذعن لهذه المناقشة ، ولا للمناقشين ، بل دفعها قائلا :

« الحركة بنفسها لايمكن أن تستدعى زمانا ؛ لأنها لو وجدت ؛ لا مع حد من السرعة والبطء فى زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر فى نصف ذلك الزمان ، أو فى ضعفه ؛ كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من المفروضة ، =

= وكانت مع حد من السرعة والبطء .
على حين فرضناها ، لا مع حد منهما .
هذا خلف » .

* * *

ومن المناسب أن نرجع إلى نصوص « أبى البركات البغدادى » فى هـذا المقام .

ولقد قرأت كثيراً فى طبيعيات كتابه « المعتبر » ، وكل ماظفرت به له هو قوله ص ٣٣ :

« واعلم : أن الحركة تتم بستة أشياء :
وهى :
« المحرك » و « المتحرك » و « مامنه » و « ما إليه » وما فيه : كـ « المسافة التى فيها الحركة » و « الزمان » .
فأما : « مامنه » و « ما إليه » و « مافيه » ؛ فهو من مقومات المفهوم .
و « الزمان » لازم فى الذهن ، أو داخل فى تقويم المفهوم ، وكذلك « المتحرك »
وأما « المحرك » وأنه غير « المتحرك » فإنه يحتاج إلى بيان ... »

وقوله ص ٣٧ :
« إن مفهوم الحركة يشتمل على خمسة معان :
وهى : « الزوال » و « ماعنه » و « ماإليه » و « مافيه » و « الزمان » .
و « الزوال » و « الزمان » أخص بمفهومها .
و « ماعنه » و « ما إليه » و « مافيه » لوازم ... الخ » .

وقوله ص ٤٠ :
« والذى يجب أن تعلم هاهنا ، أن كل انتقال من حال إلى حال ، فى زمان ، حركة . =

= وما لا يكون من ذلك فى زمان ، فليس بحركة » .

هذه هى النصوص التى ظفرت بها فيما يتصل بهذا المقام .

ورب نظرة فاحصة ، أدق من نظرتى المستعجلة ، تستطيع أن تستخرج من النصوص ، مايكون أشد صلة بهذا المقام ، وأكثر إفصاحا عن مراد « الشيخ أبى البركات » .

وإذا اقتصرنا الآن على هذه النصوص ، فإن النص الأول ربما يكون أوضح من زميليه ، فى الدلالة على المعنى الذى عزاه « الطوسى » إلى « أبى البركات » .

ذلك أنه يريد أن يجعل « الزمان » داخلا فى مفهوم « الحركة » .

وإذا كان الأمر كذلك كان للحركة من حيث ذاتها بصرف النظر عن المعاوق الداخلى أو الخارجى ، زمان ؛ وكان لهذا المعاوق حساب آخر .

وإذا كان الأمر كذلك كان لـ « الشيخ أبى البركات » رأيه المخالف لرأى « الشيخ الرئيس » على ما نقلناه وشرحناه سابقا ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

* * *

غير أنه مما يشكل فى هذا المقام :

أن صاحب « الهدية السعيدية » . عرض ، لهذه الأمور الستة التى عرض لها « البغدادى » ، فإذا هو لم يزد على أن يكون كالشارح لـ « البغدادى »

وإذا كنا قد استنبطنا من عبارة « البغدادى » ضرورة الزمان للحركة من حيث ذاتها . بصرف النظر عن المعاوق ، الذى بسببه يكون السرعة والبطء كان علينا أن نستنبط من عبارة « صاحب الهدية السعيدية » نفس هذا المعنى ، إذ لا خلاف بين عبارتيهما إلا بالإجمال والتفصيل .

ثم إذا رجعنا إلى « صاحب الهدية السعيدية » فى مقام آخر وجدناه يقرر :

=

= أن الجسم الذى لا ميل فيـه بالقوة ، ولا بالفعل ، لايمكن أن يتحرك بقسر قاسر » .

أى أنه يرى ما يراه « الشيخ الرئيس » فى هذا الموضوع .

وما دام رأى « الشيخ الرئيس » لا يستقيم إلا بناء على « الأساس » الذى نقـله « الطوسى » سابقا ص ١٩٤ . فيكون « صاحب الهدية السعيدية » أيضا رائياً رأى « الشيخ » فى هذا الأساس ، أى قائلا به ، ومحتاجا لإثباته .

فيكون « صاحب الهدية السعيدية » رائيا رأى «البغدادى» فى مقام – إن صح ما استنبطناه من كلامه على ما مر ص١٩٧ – .

ورائيا رأى « الشيخ الرئيس » فى مقام آخر .

ولـكى لا نـكون أحكامنا على « صاحب الهدية السعيدية » دعاوى لايسندها الدليل ، نضع أمام بصرك نصوصه فى المقامين :

أما فى المقام الأول ، فيقول ص ٣٦ :

« الحركة تتعلق بأمور ستة :

الأول : موضوعها القابل لها ، وهو المتحرك .

الثانى : علتها الفاعلة لها : أعنى المحرك .

الثالث : مافيه الحركة ، كالمسافة .

الرابع : مامنه الحركة : أعنى المبدأ .

الخامس : ما إليه الحركة : أعنى المنتهى .

السادس : مقدار الحركة : أعنى الزمان .

فالحركة لا تتحقق بدون هذه الأمور الستة ؛ لأنها :

عرض ؛ فلا بد لها من موضوع قابل ، وهو المتحرك . =

= وممكنة ؛ فلا بد لها من علة فاعلة .

وترك لشيء ؛ فلا بد لها من مبدأ متروك .

وطلب لشيء ؛ فلا بد لها من منتهى مطلوب .

وسلوك ؛ فلا بد لها من طريق يسلك ، وهو مافيه الحركة .

وتدرج ؛ فلا بد لها من زمان .

ثم إنه لا يجوز أن يكون المتحرك ، هو المحرك :

أما أولا ؛ فلما تقرر عندهم : من أن القابل لشيء ، لايكون فاعلا .

وأما ثانيا : فلأن الجسم لو كان فاعلا للحركة ، بما هو جسم ؛ لكان كل جسم متحركا ؛ والتالى صريح البطلان .

فإذن علة الحركة ، أمر غير الجسمية ؛ كالطبيعة الخاصة ، أعنى الصورة النوعية ؛ فإنها تحرك الجسم إلى حيزه الطبيعى ، إذا كان الجسم خارجا عنه .

وأما « المبدأ » و « المنتهى » فقد يتحدان ذاتا ، كما فى الحركة المستديرة التامة .

وقد يتعددان : فقد يتضادان بالذات ، وبالعرض ؛ كما فى الحركة من السواد إلى البياض . ومن الحرارة إلى البرودة .

فان المبدأ ، وهو السواد والحرارة ، مضاد بالذات للمنتهى — وهو البياض والبرودة — كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى . فان مفهوم المبدأ والمنتهى متقابلان ألبتة .

وليس بينهما تقابل الإيجاب والسلب ، ولا تقابل العدم والملكة ، لكونهما وجوديين .

ولا تقابل التضايف ، لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر .

فليس بينهما إلا تقابل التضاد .

=

= فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض .

وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى، سوى جهة عروض هذين المفهومين: كما فى الحركة من المحيط الى المركز ، و بالعكس .

فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض ، من جهة عروض عارضين متضادين لهما : أعنى القرب من الفلك ، والبعد عنه .

وقد يتضادان بالعرض ، من هـذه الجهة فقط ، أعنى من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى ... الخ » .

هذا فى المقام الأول .

وأما فى المقام الثانى فيقول ص ٤٥ .

« إن الجسم الذى لا ميل فيه بالقوة ، ولا بالفعل : أى ليس فيه مبدأ ميل طباعى ، لا يمكن أن يتحرك بقسر قاسر ، بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة أو الاستدارة ، بالقسر ، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعى، معاوق للميل القسرى : وهو الذى يسمى بالمعاوق الداخلى .

وذلك لأن الجسم الذى يتحرك بالقسر ، يختلف عليه تأثير القاسر القوى، والقاسر الضعيف ، بداهة .

فيطاوع ذلك الجسم ، القاسر القوى ، و يمانع القاسر الضعيف ، وما ذلك إلا لأن فيه قوة ، تقتضى حفظ الحيز أو الوضع ، وتمانع مايزيله عن الحيز الطبيعى أو الوضع الطبيعى ، إذا كان ذلك المزيل ضعيفا .

وتعجز عن معاوقته إذا كان قويا .

وتميل الجسم عند زوال القاسر ، إذا لم يكن ثمة عائق ، إلى الحيز الطبيعى .

فتلك القوة هى مبدأ الميل الطباعى . =

= وقد يستدل عليه : بأنه لو تحرك ، بقسر قاسر ، جسم ليس فيه معاوق داخلى ، فى مسافة .

فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلى ، بقسر ذلك القاسر فى تلك المسافة، فتكون حركته فى زمان أطول ، من زمان حركة الجسم العديم المعاوق.

ويكون بين زمانى حركتهما ، نسبة : كالنصفية ، أو الربعية ، أو غيرهما البتة.

ولنفرض فى تلك المسافة ، بقسر ذلك القاسر ، حركة جسم ثالث ، يكون فيه ميل معاوق ضعيف . تكون نسبته إلى المعاوق الداخلى ، الذى فى الجسم الثانى ، كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق ، إلى زمان حركة الجسم الثانى .

فتكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث ، الذى فيه ميل معاوق ضعيف ، إلى زمان حركة الجسم الثانى ؛ كنسبة المعاوق الضعيف ، إلى المعاوق الداخلى فى الجسم الثانى .

أى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق ؛ إلى زمان حركة الجسم الثانى.

فتكون الحركة مع المعاوق ؛ كهى ، لامعه .

واللازم ظاهر البطلان .

وهو إنما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر ، بلا معاوق داخلى .

فتكون حركة الجسم بالقسر ، بلا معاوق داخلى ، محالة .

وهو المطلوب » .

* * *

أرأيت إلى هذا النص الأخير، وكيف تأثر «الشيخ الرئيس» خطوة، خطوة!!!.

ثم أرأيت إلى النص الأول ، وكيف تأثر « الشيخ أبا البركات » خطوة خطوة كذلك !!! .

=

تذكير :

يجب(١) أن تتذكر هاهنا : أنه ليس زمانٌ لاينقسم، حتى يجوز أن تقع فيه حركةٌ ما لاميل له . ولا تكون له نسبة إلى زمانِ حركةِ ذى الميل *

= فإن كان نص « البغدادى » هذا ، هو مايعنيه « الطوسى » كان حاملا فى ثناياه ، المعارضة لـ « الشيخ الرئيس » .

وكان فى الوقت ذاته « صاحب الهدية السعيدية » جامعا فى كتابه بين الرأى وما يعارضه تمام المعارضة ، راضيا عن الرأيين كليهما .

وبعد فتحت يديك نصوص العلماء ، فى هذا المقام العويص ، قلب الرأى فيها على وجوهه ، واستخلص منها ، مايسعفك به الفكر .

ولهذا قصدت من إعطائك مادة كافية من النصوص .

(١) مر بنا ص١٩٠ حديث الدليل الذى ساقه « الشيخ » على دعواه : أن الجسم الذى لاميل فيه ، لايتحرك قسراً .

وكان من عناصره الأساسية :

افتراض جسم غير ذى ميل ، يتحرك فى زمن ، مسافة ما .

وافتراض جسم آخر يكون ذا ميْل ، يتحرك نفس تلك المسافة فى زمن يزيد عن زمن الجسم الأول ، بقدر مافيه من ميل .

وافتراض جسم ثالث يكون ذا ميل أخف من ميـل الجسم الثانى ، بقدر نصفه .

فيكون زمان الجسم الثالث نصف زمان الجسم الثانى ، أى مساويا لزمان الجسم الأول .

مع أن الأول لاميل فيه ؛ وفى الثالث ميل .

ومع أن المسافة واحدة . =

وهمٌ وتنبيه :

أو لعلك تقول : إن(١) الجسم ليس يلزم أن يكون له موضعٌ ، أو وضعٌ ،

= ومعنى ذلك أنه لايكون للميل أى أثر فى زيادة الزمن ، أو تقليل المسافة . وهو خلف باطل .

وكما أنه قد ورد على هذا الدليل اعتراض « البغدادى » ومن لف لفه — وقد مر بنا حديثه ص١٩٤ـ١ ، وإن لم يحفل به « الشيخ » ولم يكترث له ، فلم يشر إليه من قريب أو من بعيد .

فكذلك يرد عليه اعتراض آخر ، ولعله أهون من الأول شأنا ، وأقل منه خطراً ، ومع ذلك فقد اكترث له « الشيخ » وحفل به ، فصوره ، ورده .

أما تصويره فهكذا :

يجوز أن يكون هناك زمان لاينقسم أصلا .

وفى هذا الزمان غير المنقسم ، تقع حركة الجسم عديم الميل .

وهذا الزمان غير المنقسم ، لايكون بينه وبين الزمان المنقسم نسبة ، كما لا يكون بين الخط والنقطة نسبة أصلا

وحيث كان الدليل قائما على التناسب الحاصل بين زمن الجسم الأول ، وزمن الجسم الثانى .

وكذلك بين زمن الجسم الأول ، وزمن الجسم الثالث .

وحيث استحال عقد هذه النسب ، استحال المضى فى الدليل .

وأما رده فهكذا :

ليس هناك زمان لاينقسم ؛ لأن الزمان مقدار الحركة ، وكل حركة منقسمة فكذلك مقدارها .

أنظر مامر ص ٢٢

(١) هذا هو الوهم ، وهو مرتبط ، بأشياء مرّت .

=

ولا شكلٌ ، من ذاته .

بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، اتفق له ـ فى ابتداء حدوثه من محدثه ؛ أو اتفق له من أسباب خارجة ، لايتعرى من تعاورها إياه ـ وضعٌ ، أو شكلٌ ، صار أولى به .

كما يعرض لكل مَدَرَةٍ ، أن يكون مكانها مختصا بطباعها ، دون مكان الأخرى ؛ بسببٍ غيرِ ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها .

= وذلك أن « الشيخ » قال فيما سبق ص١٦٣ :

« والطبيعة الواحدة ، تقتضى من :

الأمكنة .

والأشكال .

وسائر مالابد للجسم أن يلزمه .

واحدا غير مختلف » .

وقال ص ١٦٤ :

« إنك لتعلم : أن الجسم ، إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج ، تأثير غريب ؛ لم يكن له بدّ ، من وضع معين ، وشكل معين .

فإذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك » .

وهذه النصوص تفيد : أن الجسم يقتضى بطبعه ، وضعا معينا ، وشكلا معينا ، وموضعا معينا .

وإذا كان العهد قد طال بهذه النصوص ، نوعا ما ، وكان الأنسب أن يكون امتحانها وعرض الشكوك فيها ، عقيبها ، إلا أن عذر « الشيخ » ـ كما يقولون ـ أنه أراد أن يستكمل ذكر شئون الجسم وأحواله الطبيعية ، فآثر =

ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها ، من مكانٍ طبيعي جزئي يختص بها ، لا استحقاقا .

فكذلك فيما نحن فيه .

= تتابعها ، على تقطيعها وتفريقها ، بذكر الشكوك والأوهام .

وملخص ذلك الوهم :

أنه ليس بلازم أن يكون الجسم مقتضيا بذاته ، شكلا معينا ، ووضعا معينا أو موضعا معينا ؛ لأنه من الجائز أن يخصص محدث الأجسام ، كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل :

إما على سبيل الاتفاق .

وإما لأسباب خارجية اتفاقية ، لايتعرى الجسم عنها :

كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان ، أو الشكل ، أو الوضع ، بعد الحصول ، أولى بالجسم من غيره .

ولا ينتقل الجسم عن هذه الأمور ، إلى غيرها إلا بوساطة ناقل .

كما يحصل لكل مدرة من الأرض – والمدرة بفتح الميم والدال والراء ، واحدة المدر ، بفتح الميم والدال ، والعرب تسمى القرية ، مدرة – أن يصير مكانها الجزئى ، مختصا بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب من غير ذاتها .

وذلك السبب هو مايوجب انفصالها عن الأرض ، وحصولها فى موضعها على ماهى عليه .

وإن كان ذلك بمعونة من ذاتها ؛ لأنها لولم تكن فى ذاتها قابلة للفصل ، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض .

=

المكانُ مطلقا ، وإن لم يكن طبيعيا ، لاينفك عنه ، وإن لم يكن استحقاقا مطلقا .

= فليس لهذه المدرة مكان تستحقه وتقتضيه طبيعتها ، وإن كانت لاتخلو عن مكان جزئى .

وإذا كان الأمر على ماذكر من حال المدرة ، فلم لايجوز أن لكل جسم ، موضع ووضع ، وشكل ، على هذا النحو ، لامن اقتضاء ذاته لذاته ، ولكن بوساطة العوامل والمؤثرات التى أشرنا إليها سابقا ؟!.

وإذن فلم يصدق قول « الشيخ » :

« والطبيعة الواحدة ، تقتضى من :

الأمكنة .

والأشكال .

وسائر مالابد للجسم أن يلزمه .

واحداً غير مختلف » .

ولا قوله :

« إنك لتعلم : أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج ، تأثير غريب ؛ لم يكن له بد من :

وضع معين .

وشكل معين .

فإذن فى طباعه ، مبدأ استيجاب ذلك » .

هذا هو تصوير الوهم .

وكذلك الكلام فى الشكل .

لكنك[1] يجب أن تعلم :

أولا : أن كل شىء ، فقد يمكن فرضُه مبرّأً عن اللواحق الغريبة ، غيرِ المقومة لماهيته ، أو وجوده .

فافرض كل جسم كذلك ، وأنظر : هل يلزمه وضعٌ ، وشكلٌ ؟!!

وأما المحدِثُ : فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث ، بمكان دون مكان إلا لاستحقاقٍ بوجه ما :

---

(١) هذا هو التنبيه على الوهم الذى سبق تصويره .

وقد كان الوهم قائما على اعتبار أن الجسم ليس له من طبعه ما يجعله طالبا لمكان مخصوص ، وشكل مخصوص ، ووضع مخصوص .

وإذا كان المشاهد أن الجسم يطلب المكان المخصوص ، والشكل المخصوص والوضع المخصوص ، فمرجع ذلك لا إلى طبيعة الجسم ، ولكن إلى شىء آخر كإرادة المحدث مثلا .

وجواب « الشيخ » يتلخص فى :

أنه إذا تصور الإنسان الجسم مبرأ عن كل أمر غريب عنه ، غير مستبق فى تصوره ، سوى : مقومات ماهيته ، ومقومات وجوده .

وينبغى أن يلاحظ أن هناك فرقا بين مقومات الوجود من حيث هو وجود وبين مخصصات الوجود بمكان خاص ، ووضع خاص ، وشكل خاص .

فالذى نطلب أن يكون داخلا فى حساب تصورنا ، هو مقومات ماهية الشىء ومقومات وجوده ، دون ما عداهما من سائر الأشياء .

فاذا كان الجسم على هذه الحال ، فلننظر فى قول المتوهم : =

من طبيعة .

أو داع مخصص .

أو اتفاقا .

فإن كان لاستحقاق ، فذلك، ذلك .

وإن كان لداع غريب ، غيرِ الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة، وقد نفيناها عن الجسم .

= إن تخصيص المكان الخاص ، والوضع الخاص ، والشكل الخاص،بالجسم ، كان نتيجة لإرادة الموجد أن يكون للجسم هذه الأشياء الخاصة دون ماعداها .

فنقول ، للمتوهم : إن تخصيص الموجد ، الجسم بهذه الأشياء :

إما أن يكون سببه اقتضاء الجسم لهذه الأشياء الخاصة .

و إما أن يكون سببه ، شيئا من خارج .

و إما أن يكون قد حصل تخصيصه بها اتفاقا .

فان كان سببه اقتضاء الجسم لهذه الأشياء الخاصة فذلك هو المطلوب .

وهو معنى قول « الشيخ » :

« فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك » .

وإن كان سببه ، شيئاً من خارج ، فهو خلاف المفروض ، إذ أننا قد تصورناه مبرأ من كل شيء ، إلا من مقومات ماهيته ، ومقومات وجوده .

وذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« وإن كان لداع غريب ، غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة — وفى الأصل: الغير المقومة — وقد نفيناها — وفى نسخة نقضناها — عن الجسم » . =

وإن كان اتفاقا ؛ فالاتفاق ، لاحقٌ غريب .

وستعلم : أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة *

= وإن كان سببه ، الاتفاق ، فالاتفاق أيضا سبب غريب ؛ إذ ستعرف أن ما يسميه الناس اتفاقا ، ليس على مايفهمون ، إذ الممكن لايترجح أحد جوانب إمكانه ، على الأخرى ، دون مرجح .

وإذ كانت القسمة ثلاثية حاصرة ، وإذ قد بطل اثنان منها ؛ فقد تعين الثالث ، الذى يجعل اقتضاء هذه الأشياء الخاصة . نتيجة لطبيعة الجسم .

وهو المطلوب .

غيرأن صاحب الوهم ، كان قد ضرب مثلا ، فى أثناء شكه؛ بالمدر ، تختص كل واحدة منها بمكان ، دون الأخرى ؛ بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها .

ولكن « الشيخ » لم يشر فى الإجابة ، إلى هذا المثل الذى ضربه صاحب الوهم ، فلعله اكتفى بما مر له ص ٥٧ ؛ إذ أن فيه جواب هذه الشبهة الخاصة بهذا المثل ، فراجعه إن شئت .

☆ ☆ ☆

والظاهر أن قول « الشيخ الرئيس » :

« وأما المحدث » .

مقابل لقوله ، قبل ذلك :

« أولا » .

فكأن هناك خطوتين :

أولها : تصور الجسم مبرأ عن اللواحق الغريبة ، حتى لايدخل فى دائرة =

إشارة :

الجسم[1] إذا وجد على أحوال غير واجبة من طباعه ، فحصولُه عليها، من الأمورالإمكانية ، ولعللٍ فاعلة ؛ ويقبل التبديلَ فيها من طباعه ، إلا لمانع .

وإذا كانت هذه الأحوال :

= المتصور ، إلا مقومات ماهية الجسم ، ومقومات وجوده .

وثانيتهما : أن نتبين كيف يتصور فى تلك الحال : أن يكون الموجد للجسم ، هو الذى خصصه بمكان ووضع وشكل — على مايزعم الواهم — .

(١) إقرأ هذه الإشارة إلى آخرها ، فتجدها منتهية بقول « الشيخ » : « فكان فيه — أى فى الجسم — ميل » .

وظاهر السياق يعطى أن هذا الحكم ، هو هدف الإشارة ومغزاها .

مع أن « الشيخ » قد عقد لإثبات هذا الحكم بحثا خاصا فيما سبق ص ١٦٤ ، فما الداعى إلى مراجعة هذا البحث الآن .

نعم هو لون خاص فى إثبات ما يسمى بـ « الميل » غير اللون السابق .

وملخص هذا اللون :

أن الجسم يمكن أن يجعل على أوضاع مختلفة . وفى مواضع مختلفة .

فمثلا الماء ، يمكن أن يجعل هواء ، فيزيد حجمه و يتغير وضعه .

ويمكن أن يغير موضع الهواء ، فيؤخذ جزء منه فى قربة و تضغط حتى تنزل فى داخل الماء .

ولكن تغيير وضع الجسم وموضعه ، يكون لعلل فاعلة أجنبية .

ففى مثالنا : الذى غير وضع الماء ، هو الحرارة ، وهى أجنبية من طبيعة الماء .

والذى غير موضع الهواء ، هو حامل القربة ، الذى ضغطها حتى نزلت =

فى الموضع .

والوضع .

أمكن الانتقالُ عنها ، بحسب اعتبار الطبع .

فكان فيه ميلٌ *

• إشارة :

الجسم (١) المحدِّدُ للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ؛ أولى بما

= فى داخل الماء .

فإذا زالت هذه العلل الفاعلة الأجنبية ، عاد الجسم من نفسه إلى وضعه ، وموضعه .

ففى مثالنا : إذا زالت الحرارة ، عادت إلى الجسم برودته ، فانكمش وعاد إليه وضعه الأول ، من تلقاء نفسه .

وأيضا : إذا كف ضاغط القربة عن ضغطها ، طفت على سطح الماء ، وأخذت مكانها الأول ، من تلقاء نفسها .

وما دام الجسم يطلب بنفسه ، موضعا ووضعا خاصين ، ولا يتحول عنهما إلا لمانع ، يكون فيه ميل .

قال « الطوسى » :

« واعلم أن حصول كليات الأجسام فى مواضعها الطبيعية ، واجب ؛ لعلل تقتضيها الأصول ؛ فانتقالها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها فى أماكنها الجزئية ، غير واجب ، ولذا كان انتقالها عنها ، ممكنا ، بل واقعا » .

(١) مر بك فى الإشارة السابقة ، قول « الشيخ » :

=

هو عليه : من الوضع ، والمحاذاة ؛ من بعض .

فلا يكون شيء من ذلك ، واجبا ؛ لشيء منها .

فهي لعلة .

والنقلة عنها جائزة .

فالميل في طباعها واجب .

وذلك بحسب ما يجوز فيها : من تبدل الوضع ، دون الموضع . وذلك على الاستدارة .

ففيه ميل مستدير * .

« الجسم ، إذا وجد على حال غير واجبة ، من طباعه ؛ فحصوله عليها ، من الأمور الإمكانية ؛ ولعلل فاعلة . ويقبل التبديل فيها من طباعه ، إلا لمانع .

وإذا كانت هذه الحال ، في الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنها ، بحسب اعتبار الطبع .

فكان فيه ميل » .

ولقد علق « الطوسي » على هذه الإشارة ، قائلا :

« وهذا أصل مفيد في نفسه ، ويبتني عليه مايتلوه » .

وحقا : إن مايتلوه مبتن عليه .

فحيث كان الجسم المحدد للجهات ـ وهو الفلك المحيط ـ ليس بعض أجزائه أولى بوضعها الخاص ، الذي يجعلها في محاذاة شيء بخصوصه .

كأن تكون في محاذاة نهر خاص ، أو جبل خاص مثلا .

من بعضها الآخر ، ضرورة عدم وجود أفضلية أو تفاوت بينها .

تنبيـه :

وأنت[١] تعلم : أن هذا التبدل الممكن ، ليس يكون بحسب نسبة تلك الأجزاء بعضها عند بعض ، بل بحسب نسبته :

= قال « الإمام الرازى » فى الشرح :

« إن أجزاء الفلك متشابهة فى تمام الماهية ؛ وكل أجزاء هذا شأنها ، وجب أن يصح على كل واحد منها ، كل مايصح على الآخر ؛ لأن المتساويين فى تمام الماهية ، يجب اشتراكهما فى جميع اللوازم .

وكل جزء يفرض ملاقيا لشىء فى حشوه ، أو مسامتا له ، فإنه يلزم أن يصح على سائر الأجزاء ، تلك الملاقاة والمسامتة » .

أقول : حيث لم يكن جزء من الأجزاء ، بوضعه الخاص أولى من جزء آخر لم يكن واحد منها مستحقا لوضعه بذاته ، بل بعلة .

وإذا كان الوضع الخاص للجزء ، مقتضى علة ؛ زال عنه ذلك الوضع ، إذا زالت العلة ، ضرورة زوال المعلول بزوال العلة .

وإذا كان الوضع الخاص ، مدفوعا إليه الجزء دفعا ، وكان يزول عنه إذا زال دافعه ؛ كان معنى هذا أن فى الجزء ميلا .

وإذ قد ثبت سابقا ص١٤٧ أن المحدد للجهات لايتحرك حركة مستقيمة ؛ ثبت أن ميل الفلك إنما هو إلى الاستدارة وهو المطلوب .

ويجب أن نشير هنا إلى أن قول « الشيخ » :

« ليس بعض أجزائه التى تفرض ... الخ » .

وحكمه بأن أجزاء الفلك أجزاء فرضية ، إنما جاء تمشيا مع ماثبت سابقا ص ٢٢٤ من أن الفلك لايقبل الخرق والانفصال بحال من الأحوال .

(١) تحدث إليك « الشيخ الرئيس » فى التنبيه السابق : =

إما : إلى شيء من خارج .

وإما إلى شيء من داخل .

وإذا كان ذلك الجسم أولا ؛ ليس يتحدد جهته ، ووضعه بمحدد : من خارج محيط .

بقي أن يكون بحسب جهم من داخل *

= عن حركة الفلك المحيط ، وأنها مستديرة .

وحركة الاستدارة تغير الوضع ، دون الموضع .

والوضع ، هو الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء ، بعضها إلى بعض .

ومن نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه .

ومن نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه .

ولكن قد ثبت ص ٢٢٤ أن الفلك ليس له أجزاء ضرورة أنه لايمكن خرقه ، ولا فصل أجزائه بحال .

ومر بك أيضا ص ١٥٣ : أن الفلك المحيط ، أول ، ليس وراءه ما يكون خارجا عنه، ضرورة أنه الفلك الأعظم.

فإذن لم يبق له من هيأة الوضع ، إلا نسبته هو إلى الأشياء الداخلة فيه .

فإذا قلنا عن هذا الفلك إنه يتبدل وضعه ، دون موضعه ؛ كان معنى تبدل وضعه ، تبدل نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه .

لانسبة أجزائه بعضها إلى بعض ؛ إذ لاأجزاء له .

ولا نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه ؛ إذ هو أول ، ليس خارجا عنه شيء .

تنبيـه :

وأنت (١) تعـلم : أن تبدُّل النسبة عند المتحرك ، قد يكون للساكن ، والمتحرك .

فيجب أن يكون عنده غيرُ ساكن *

---

(١) يريد «الشيخ» أن يتخذ تبدل أوضاع الفلك المحيط دليلا على حركته وقد مر بنا ص ٢١٤ أن تبدل أوضاع الفلك المحيط ، إنما هو بحسب نسبته إلى الأجسام التي يحتويها في داخله .

ولكن تبدل أوضاع جسم حاو ، بالنسبة لجسم محو :

كما يكون عند تحرك الحاوى ، وسكون المحوى .

يكون عند سكون الحاوى وتحرك المحوى .

فلو أن الجسم الحاوى تحرك ، وسكن المحوى ، تغيرت أوضاع الحاوى وأوضاع المحوى جميعا . كذلك لو تحرك المحوى وسكن الحاوى لتغيرت أوضاع المحوى ، وأوضاع الحاوى .

وعلى ذلك لا يمكن الاستدلال بتبدل أوضاع الفلك المحيط ، على أنه يتحرك .

فلكى يتعرف ذلك على وجه التحقيق ، يجب أن يقاس الفلك المحيط إلى جسم غير متحرك ؛ فإن وجد الفلك المحيط ، مقيسا إلى هذا الجسم الساكن ، متغير الأوضاع ، حكم بحركته جزما .

فمعنى قول « الشيخ » :

« إن تبدل النسبة عند المتحرك ـ ولعلها التحرك بمعنى الحركة ـ قد يكون للساكن ، وللمتحرك » .

أن نسبة وضع الجسم إلى غيره تتبدل ، عند حدوث حركة من أحدهما فقط .

فالمتحرك تتبدل نسبته ، والساكن تتبدل نسبته .

إشارة :

الجسم[1] القابل للكون والفساد ، يكون له قبلَ أن يفسد إلى جسمٍ آخر يتكوَّن عنه ، مكانٌ ، وبعدَه مكانٌ .

= فلا يمكن إذن الاستدلال ، بتغير نسبتهما ، على أن واحدا منهما بالذات يتحرك . لذلك عقب بقوله :

« فيجب أن يكون عنده ساكن » .

وفى نسخة « فيجب أن يكون عند ساكن » .

ومعناه : أنه حيث لم يصح الاستدلال بمطلق تغير الوضع على حركة ما تغير وضعه ، وجب — لكى يستدل على حركة الفلك المحيط — أن يستدل على حركة الفلك المحيط ، بتغير وضعه ، مقيسا إلى جسم ساكن .

فإذا قيس إلى جسم ساكن ، فتغير وضعه ، علم قطعا أنه متحرك .

فمثلا : إذا نسبنا الفلك المحيط إلى الأرض ، ورأينا شيئا من الفلك ، تارة على سمت الرأس ، وتارة لا على سمتها ، ثم علمنا وقوف الأرض .

علمنا بالضرورة ، كون الفلك متحركا .

(١) يريد « الشيخ » إثبات أن الفلك لا يقبل الكون والفساد .
وللوصول إلى ذلك ، يحتاج إلى دليل مركب من مقدمتين :
إحداهما : لو قبل الفلك الكون والفساد ، لكان فيه ميل للحركة المستقيمة .
الثانية : أن قبول الفلك للميل المستقيم باطل .
فينتج عنهما — لو صحتا — بطلان قبول الفلك للكون والفساد .
أما الثانية : فقد فرغ منها سابقا ص ١٤٧ .
وأما الأولى . فيحاول هنا إثباتها .

لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه .

ويكون أحدُ المكانين خارجا عن الآخر .

فإن كان حصولُ الصورةِ الثانيةِ له فى مكانٍ غريبٍ له بحسبها ؛

= وبيانه :

إن الهيولى الثانيــة ، وهى المركبة من الهيولى الأولى والصورة الجسمية ، قابلة لأن تخلع صورة نوعية خاصة ، كصورة المائية ، وتلبس صورة نوعية أخرى كصورة الهوائية .

فخلع الصورة النوعية الأولى ، هو ما يسمى بالفساد !

ولبس الصورة النوعية الثانية ، هو ما يسمى بالكون ، أو التكون .

ومعلوم : أن كل صورة نوعية ، تقتضى مكانا خاصا ، فالماء مثلا ، يطلب أن يكون فوق الأرض وتحت الهواء ، والنار تطلب أن تكون فوق الهواء .

بناء على ذلك يقول « الشيخ » :

إن الجسم كالماء مثلا ، قبل أن يفسد إلى جسم آخر .

أو فى معنى أدق ، الهيولى الثانية ، حين تكون لابسة صورة نوعية ، كالماء ، تكون مقتضية لمكان خاص ، هو فوق التراب بالنسبة لمثالنا .

فإذا نضت عن نفسها صورة المائية هذه ، لتلبس بدلها صورة نوعية أخرى كالهواء مثلا .

اقتضت مكانا آخر غير المكان الأول ، إذ للهواء مكان غير مكان الماء .

وهذا معنى قوله :

« لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر »

فإن كانت الهيولى الثانية ، حين لبست صورة الهواء ، لاتزال فى مكانها التى كانت فيه ، وهى ماء .

=

اقتضى ميلا مستقيما ، إلى المكان الذى بحسَبها .

وإن كان فى المكان الذى له بحسَبها ؛ فقد كان زاحم قبل لَبْسِ هذه الصورة ، ما هذا المكان مكانه ؛ فزحمه .

= فيكون ذلك المكان غريبا بالنسبة للصورة الجديدة ، التى هى الهواء ، فتقتضى بحسب ميلها الطبيعى ، إلى مكانها الخاص بها الملائم لها ، حركة مستقيمة إليه .

فإذن الجسم الكائن الفاسد فيه ميل للحركة المستقيمة .

وإن كانت الهيولى الثانية ، حين خلعت ، صورة الماء ، ولبست صورة الهواء كانت فى مكان الهواء .

كان معنى ذلك أنها كانت منتقلة عن موضعها الخاص ، إلى مكان آخر ليس لها ، فاغتصبته من غيرها اغتصابا ، وزاحمت ذلك الغير ، وأبعدته عنه .

فهذا الجسم المزاحم المغلوب على أمره ، مبعد عن مكانه الخاص به قسرا ، ففيه ميل إلى الرجوع إليه ، بالحركة المستقيمة .

فإذن هذا الجسم المغلوب على أمره بوساطة الجسم المعرض للكون والفساد فيه ميل إلى الحركة المستقيمة .

ولكن هذا الجسم الغالب ، حين يلبس الصورة الجديدة ، يكون فى موضعه المناسب ، لأنه كان من قبل فى مكان الهواء ، وقد صار الآن هواء .

فإن قيل : إن الجسم فى هذه الصورة الثانية ، مع أنه كائن فاسد ، لايمكن الاستدلال على أن فيه ميلا للحركة المستقيمة ، لأن تكوّن وفسد فى موضع واحد .

قلنا : إن الجسم المغلوب ، كان فيه ميل للحركة المستقيمة لأنه =

فجوهرٌ متمكنٌ هذا المكانِ بالطبع ، قابلٌ للنقل عن مكانه .

فهو مما فيه ميلٌ مستقيم .

فكل كائن فاسد ، ففيه ميلٌ مستقيم *

= كان مبعداً عن موضعه الأصلى بسبب هذا الجسم الغالب .

وما دام الجسم المتكون الغالب ، قد صار من نوع المغلوب ، لأنه لبس صورته فيكون فيه ميل للحركة المستقيمة ، قياساً على المغلوب ، لأن مايثبت لأحد المثلين يثبت للآخر .

فاذن هذا الجسم المتكون الفاسد ، فيه ميل للحركة المستقيمة .

وما دام الجسم المتكون الفاسد ، لايخلو عن واحدة من هاتين الصورتين ، فيكون دائما فيه ميل للحركة المستقيمة .

وهو المطلوب .

ولما كان الجسم الكائن الفاسد فى الصورة الثانية ، لم ينتقل ولم يحدث حركة مستقيمة .

وإنما أثبتنا له الميل لذلك ، قياسا على الجسم المغلوب ، لأنهما أصبحا من نوع واحد .

لهذا قال « الشيخ » :

« فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل » .

ولم يقل : فهذا المتمكن ، قابل للنقل ، لأن هذا المتمكن — من حيث الشخص — لم ينتقل ، بل انتقل ، ما هو من جوهره ونوعه .

وإذ قد صدقت مقدمتا الدليل ، فقد صدقت النتيجة المطلوبة ، وهى امتناع الكون والفساد على الفلك .

وهم وتنبيه :

فإن[1] تشككتَ وقلتَ : يكون ذلك المتكوِّن ، لِصقَ الجسمِ الذى انتقل إلى صورته ، بالكون .

فقد أوجبت لنوعيته ، أن يقع خارج مكانه ؛ فإن اللصق ليس هو المكان ؛ بل الجار *

(١) مر بنا فى الإشارة السابقة : أن الكون والفساد يقتضى حركة الجسم الكائن الفاسد ، حركة مستقيمة ، أو على الأقل ميله لذلك .

على مافهم من الصورة الأولى ، ومن الصورة الثانية .

وهذا الوهم متعلق بهذا الحكم .

وذلك أنه كما ثابت فى العلم الطبيعى ، أن لأنواع الأجسام مناطق . فمنطقة خاصة للأرض ، ويليها ملاصقا لها ، منطقة الماء ، ويليها ملاصقا لها ، منطقة الهواء ، ويليها ملاصقا لها ، منطقة النار .

ففى مثالنا الذى ضربناه فى الإشارة السابقة ، وهو فساد الصورة المائية من الجسم ؛ وتكوّن الصورة الهوائية فيه ، يجوز أن يكون ذلك الجسم من الماء ، هو آخر جزء واقع فى منطقة الماء ، وبالضرورة يكون ملاصقا للهواء .

فإذا فسدت صورة الماء ، وتكونت صورت الهواء ، لم يحتج الجسم المتكون إلى حركة مستقيمة بالفعل ، ولا إلى ميل لها ؛ لأنه بحسب وضعه الطبيعى ملاصق للهواء ، فإذا صار هواء كان مجاورا للهواء بحسب مكانه الأول ، فلم يحتج إلى أن يغير مكانه .

والجواب على ذلك الوهم ، أنه لايخلو :

إما أن يكون الجسم وهو ماء ، فى مكان الماء . =

إشارة :

الجسم (١) الذى فى طباعه ميلٌ مستديرٌ ، يستحيل أن يكون فى طباعه ميلٌ مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة ، لا تقتضى توجيها إلى شىء ، وصرفا عنه .

= أو فى مكان الهواء .

فان كان فى مكان الماء ، فحين يصير هواء ، لابد أن يطلب ما يناسب تكونه الجديد .

وطلبه هذا يحقق المدعى ، وهو أن الجسم الكائن الفاسد ، فيه ميل إلى الحركة المستقيمة ، و بثبوت هذا ، يثبت المطلوب .

وإن كان فى مكان الهواء ، يكون وهو ماء جاثما فى غير موضعه ، ومعنى ذلك أنه زحزح جزءا من الهواء عن مكانه واغتصبه منه .

فهذا الجزء المغتصب من الهواء ، فيه ميل للحركة المستقيمة التى تعود به إلى موضعه .

فحين ينقلب الماء الذى فى مكان الهواء ، هواء يصبح فى مكانه الطبيعى ، ولكن بالقياس على الجزء من الهواء المغلوب على أمره ، يكون هو أيضا فيه ميل للحركة ؛ المستقيمة ، ضرورة أن ما يثبت لأحد المثلين يثبت للآخر . على ماشرحناه فى الصورة الثانية من الأشارة المارة .

وفى هذه الحالة أيضا ، يكون الجسم الكائن الفاسد ، فيه ميل للحركة المستقيمة ، وهو المطلوب .

(١) يريد أن يثبت فى هذه الإشارة مسألتين .

إحداهما :

أن الجسم الواحد يستحيل أن يجتمع فيه ميل مستقيم ، وميل مستدير . =

وقد بان أيضا أن المحدِّد للجهات، لا مبدأ مفارقةٍ فيه لموضعه الطبيعي؛ فلا ميل مستقيم فيه.

فهو مما وجودُه عن صانعه بالإبداع.

ليس مما يتكوَّن عن جسم يفسدُ إليه.

= ويستدل لهذه الدعوى بأمرين:

الأول: ماسبق من قوله ص ١٦٣:

« والطبيعة الواحدة، تقتضي: من الأمكنة، والأشكال، وسائر مالابد للجسم أن يلزمه؛ واحدا غير مختلف »:

الثاني أن الطبيعة الواحدة لاتقتضي توجها لشيء ـ يعني بالحركة المستقيمة ـ وصرفا عنه ـ يعني بالحركة المستديرة، لأن الحركة المستديرة، حركة موضعية، ليس فيها تغيير المكان، وإن كان فيها تغيير الوضع ـ.

وهذا الحكم عام في الأجسام جميعا، بخلاف المسألة الثانية الآتية ص ٢٢٣، فانها خاصة بالفلك المحيط.

وقد ذكر « الطوسي » أن هناك سؤالا صعبا يرد في هـذا المقام، ولكن « الطوسي » لم يستسلم للسؤال، بل استطاع أن يجد له جوابا.

وهاك السؤال، والجواب، كما يذكرهما « الطوسي »، قال:

« وعليه ـ أي الحكم السابق، الذي هو الدعوى ـ سؤال مشهور.

وهو أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم، قد يقتضي:

الحركة عند حصوله في مكانه ـ كذا، ولعلها: في غير مكانه ـ.

وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه.

فلم لا يجوز أن يقتضي جسم:

ميلا مستقيما عند إحدى حالتيه.

أو يفسدُ إلى جسم يتكوّن عنه .

بل إن كان له كَوْنٌ وفسادٌ ، فمن عدمٍ وإليه .

ولهذا فإنه :

= وميلا مستديرا عند الحالة الأخرى .

وذلك ، لأن الطبيعة الواحدة ، إنما لا تقتضى أمرين ، بانفرادها .

أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .

والجواب عنه :

أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شىء واحد، تقتضيه الطبيعة الواحدة

وذلك الشىء : هو استدعاء المكان الطبيعى فقط .

فان كان غير حاصل ، فذلك الاستدعاء ، يستلزم حركة تحصله .

وإن كان حاصلا ، فهو بعينه يستلزم سكونا ، ومعناه : أنه لا يستلزم حركة ، فهو إذن ليس بشىء آخر غير ما اقتضته أولا .

وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى، إذ قد يوجد أحدهما منفكا عن صاحبه ، وقد يوجد معه .

وأيضا فى الأمكنة ، مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة .

وليس فى الأوضاع وضع طبيعى ، يطلبه المتحرك على الاستدارة .

ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى .

فاذن ليس مبدؤهما ، شيئا واحدا » .

☆ ☆ ☆

ما مر كان مسألة كلية عامة ، لا تتعلق بشىء مخصوص ، أما :

المسألة الثانية :

فهى خاصة تتعلق بخصوص الفلك المحيط ، ومفادها : =

لا ينخرق .

ولا يُنمّى .

ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر ، كتسخُّن الماء المؤدى إلى فساده*

أن الفلك المحيط ، ليس فيه ميل مستقيم .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« وقد بان أن المحدد للجهات ، لامبدأ مفارقة فيه ، لميله الطبيعى » .

ويمكن إثبات هذه الدعوى بما فى صدر الإشارة : من أن :

« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون فى طبـاعه ، ميل مستقيم » .

إذ قد مر إثبات أن الفلك فى طباعه ميل مستدير إذ قال ص ٢١١ :

« الجسم المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ، أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ، من بعض .

فلا يكون شىء من ذلك واجبا لشىء منها . فهى لعلة .

والنقلة عنها جائزة . فالميل فى طباعها واجب . وذلك بحسب مايجوز فيها : من تبدل الوضع ، دون الموضع .

وذلك على الاستدارة ، ففيه ميل مستدير » .

فاذن الفلك المحيط ، فيه ميل مستدير .

وحيث إن الميل المستقيم ، والميل المستدير ، لايجتمعان، إذن المحدد للجهات ـ أى الفلك المحيط ـ ليس فيه ميل مستقيم .

وهو المطلوب فى المسألة الثانية .

ولأن الدعوى المصورة فى المسألة ، قد قام دليلها على ماتقدم : فى صدر هذه الإشارة .

= وما تقدم فى ص ١٦٣ ونقلناه لك هنا ص٢٢٢ .

قال « الشيخ » :

« وقد بان ... الخ » .

بصيغة الماضى ، كأنه أمر ثبت وفرغ منه .

* * *

ويتفرع على المسألة الثانية أمور :—

الأول : أن وجود المحدد للجهات ، عن الصانع الذى أوجده ؛ على طريق الإبداع .

أى ليس هناك شىء كان أصلا له ، وهو تكون عنه ، كما يتكون الهواء من الماء مثلا ، حين تفسد صورة الماء ، فتحل محلها صورة الهواء .

فيقال فى هذه الحال : تكون الهواء عن الماء الذى فسد .

فليس للفلك مثل هذه الحال ، وإنما وجد هكذا ابتداء ، لا عن شىء آخر .

الثانى : أنه لا يتكون عنه شىء آخر ، أى لا يفسد هو ، ليتكون عنه شىء آخر ، كما تكون الهواء عن الماء .

ويستدل على هذين الأمرين معا :

بأن الجسم الكائن الفاسد ، لابد فيه من ميل مستقيم على ما مر سابقا ص ٢١٩

وحيث إن الفلك المحيط ، ليس فيه ميل مستقيم ، على ما مر لنا هنا ص٢٢٢ ، فيكون غير قابل لا للكون ، ولا للفساد .

إلا أنه ينبغى أن يلاحظ أن للكون والفساد ، معنيين :

أحدهما : ما سلف ، وهما بهذا المعنى ، ممتنعان على الفلك .

الثانى : أن يكون الكون بمعنى الوجود . والفساد بمعنى العدم . =

= فهذان المعنيان يمكن أن تتقبلهما طبيعته ، اللهم إلا أن يمنع مانع من غير طبيعته .

الثالث : لا يجوز الخرق والالتئام على الفلك ؛ لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء، حركة مستقيمة ، على ما مر ص٢١٩ .

وقد ثبت هنا ص٢٢٢ أن الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحيط .

ويلاحظ أن اسم الإشارة فى قوله :

« ولهذا » .

راجع إلى قوله :

« لا ميل مستقيم فيه » .

الرابع : لا تجوز على الفلك الحركة الكمية ؛ لأنها لا توجد ، إلا بعدحركة الأجزاء على الاستقامة

وأشار إلى ذلك بقوله :

« ولا ينمى » .

فإن النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم ، بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة، فيه.

والذبول ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف ؛ فإنهما لا يجوزان على الفلك ؛ لأنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه ، أو تخليته عن بعضه .

وذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة .

الخامس : لا يجوز على الفلك الحركة الكيفية ، وأشار إلى ذلك بقوله :

« ولا يستحيل » .

ثم قيده بقوله :

« استحالة ، تؤثر فى الجوهر ؛ كتسخن الماء المؤدى إلى فساده » =

تنبيـــه :

الأجسام(١) التى قِبَلنا ، نجد(٢) فيها قوى مُهَيِّئَةً نحوَ الفعل : مثل : الحرارة والبرودة ، واللذع والتخدير .

= لا لأن الاستحالات الأخرى ، جائزة عليه ؛ بل لأن الاستحالات الأخرى لا يتبين امتناعها عليه ، بلزوم الحركة المستقيمة ، بل بطريق آخر .

لذلك عدل عن التعرض لها هنا ؛ لأن طريق إثبات كل هذه الدعاوى ، كان التعويل فيه على الحركة المستقيمة .

ويتبين من مجموع ذلك : أن الفلك المحيط ، لا يجوز عليه من الحركات إلا الحركة الوضعية .

وهنا قال «الطوسى» :

«واعلم: أن جميع الأحكام المذكورة ، ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات ، وإن لم يتعرض «الشيخ» لذلك ...».

(١) يمكن أن يلاحظ على أحاديث « الشيخ » فى « الطبيعة » إلى الآن : أنه بدأها بالكلام على الأجسام مطلقا .

ثم ثنى بالكلام على الفلكيات .

وهنا أراد أن يتكلم على العنصريات .

فهى المرادة بـ « الأجسام التى قبلنا » .

أى تجاهنا ، وأمامنا .

(٢) يعنى أن العنصريات تشتمل على قوى تهيؤها للفعل :

ومثل طعوم ، وروائح كثيرة .

= مثل الحرارة :

وقد عرفها القدماء : بأنها كيفية من شأنها إحداث الخفة ، والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفريق المختلفات المجتمعة فى الأجسام المركبة .

ومثل ؛ البرودة .

وعرفها القدماء بأنها كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات ماتفعله الحرارة .

قال « الطوسى » :

« وذهب « الشيخ » فى « الشفاء » وغيره من الكتب :

إلى أن « المحسوسات » لايجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لايمكن أن تشتمل إلا على إضافات لازمة لها ، لايدل شىء منها ، على ماهياتها بالحقيقة .

وهى لانفيد فى تعريفاتها ، مايفيد الإحساس بها .

وذلك هو الحق » .

ومثل ؛ اللدغ :

ويروى « الطوسى » :

« أن « الشيخ » عرفه فى « القانون » بأنه : كيفية نفاذة جدا ، لطيفة ، تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار .

فلا يحس كل واحد بانفراده ، ويحس بالجملة ؛ كالوجع الواحد » .

ومما ينبغى أن يلاحظ : أن اللدغ يفعل مايفعل ، بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ وهو لذلك تابع للحرارة واللطف .

ومثل ، التخدير :

ويروى « الطوسى » أيضا: =

= « أن « الشيخ » عرفه فى « القانون » بأنه :

تبريد العضو ، بحيث يصير جوهر الروح ، الحاملة قوة الحس والحركة إليه ، بارداً فى مزاجه ، غليظا فى جوهره .

فلا تستعملها القوى النفسانية .

ويجعل مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية » .

ومما ينبغى أن يلاحظ أن التخدير يفعل مايفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح . وهو لذلك تابع للبرودة .

ومما ينبغى أن يلاحظ أيضا أن هذه الكيفيات الأربع فعلية : بمعنى أنها تجعل موضوعاتها معدة للفعل ، فإن الفاعل بها هو موضوعاتها لانفسها .

ولذا فإنه يمكن تعريف القوة الفعلية ، بأنها كيفية يصير بهـا موضوعها ، معداً للتأثير فى شىء آخر ، فهى مبدأ للتغيير .

وأما الطعوم :

فقد قيل إنها تسعة :

هى : الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة .

وأنها تحدث من تأثير : الحار ، والبارد ، والمتوسط بينهما ؛ فى : الكثيف واللطيف ، والمتوسط بينهما .

بحسب الازدواجات الممكنة ، على ماهو مشهور فى كتب الطب .

وأما الروائح :

فكثيرة ، بحيث لايمكن حصرها .

والروائح والطعوم ، كيفيتان فعليتان ، لأن الذوق والشم ينفعلان عنهما .

وقوى[1] مُهَيِّئة نحو الانفعال السريع ، أو البطىء :

مثل : الرطوبة واليبوسة ، واللّين والصلابة ، واللزوجة والهشاسة والسلاسة.

---

(١) يعنى أن العنصريات كما تقبل القوى الفعلية ، على ما شرحناه سابقا ص٢٢٧ ، تقبل القوى الانفعالية .

يعنى أن العنصريات ، كما تشتمل على قوى تهيئها للفعل ، تشتمل على قوى تهيئها للانفعال :

مثل ؛ الرطوبة :

ويروى « الطوسى » :

« أن « الشيخ » عرفها :

بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال ، والتشكل » .

ومثل ؛ اليبوسةُ :

وهى فى رأى « الشيخ » أيضا :

« كيفية تقتضى ضد ما تقتضيه الرطوبة » .

ومثل ؛ اللين :

وهو فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشىء قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه ، ولا يمتد كثيراً ، ولا يتفرق بسهولة ؛ وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ؛ وتماسكه من اليبوسة » .

ومثل ؛ الصلابة :

وهى فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى خلاف ما يقتضيه اللين » .

ومثل ؛ اللزوجة : =

ثم إذا[١] تأملت ، وأجدْتَ التأمل ؛ وجدتها قد تُعرَّى عن جميع القوى الفعالة ، إلا الحرارة ، والبرودة ؛ والمتوسط الذى يُستبرَدُ بالقياس إلى الحار ، ويُستحرُّ بالقياس إلى البارد .

= وهى فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى سهولة التشكل ، مع سرعة التفريق .

والشيء بها يمتد متصلا . وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير ، باليابس القليل » .

ومثل ؛ السلاسة والهشاشة :

وهما فى رأى « الشيخ » :

« اسمان لما يقابل اللزوجة » .

ويقولون : إن هذه الكيفيات الأربع .

اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاسة والسلاسة .

ترجع إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشيء معدا ، نحو انفعال ما .

فالجميع ــ كما سبق القول ــ قوى انفعالية .

وعلى غرار ماقلنا فى القوى الفعلية ، نقول فى القوى الانفعالية .

فهى كيفيات يصير بها موضوعها ، معدا للتأثر عن شيء آخر ، فهى مبدأ للتغير .

(١) بعد أن ذكر « الشيخ » القوى الفعلية ، التى تعترى العناصر .

والقوى الانفعالية ، التى تعتريها كذلك .

أراد أن يبين : أى هذه القوى يمكن للعناصر أن تخلو عنه ، وأيهما لايمكن أن تخلو عنه .

=

وأعنى بهذا : أنك تجد فى كل باب منها ، إذا اعتبرتَه : أن جسما يوجَد عديما لجنسه .

مثلا : يكون ولا لونَ له ، ولا رائحة ، ولا طعم .

أو وجدتَه منتميا إلى الحرارة والبرودة :

مثل : اللذع والتخدير .

وكذلك الحال فى الهيئات المعدّة للانفعال ؛ فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التى تلينا ، رطوبة أو يبوسة ؛ لأنها :

إما أن يسهل تفرّقها ، واتصالها ؛ وتشكّلها ، وتركها للشكل ؛ من غير ممانعة ؛ فتكون رطبْة .

= أما بالنسبة للقوى الفعلية :

فيري أن العنصريات قد تعرى عن جميعها :

إلا عن الحرارة .

والبرودة .

والمتوسط ، الذى إذا قيس إلى الحار ، كان باردا ؛ وإذا قيس إلى البارد ، كان حارا ؛ ويسمى بـ « الفاتر » .

ثم استرسل « الشيخ » فى إيضاح هذا المعنى ، فقال :

« وأعنى بهذا أنك تجد فى كل باب منها ـ إذا اعتبرته ـ أن جسما يوجد عديما لجنسه .

مثلا : يكون ، ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم .

أو وجدته منتميا إلى الحرارة والبرودة : =

أو يصعب ؛ فتكون يابسة .

وأما الذى لا يمكن ذلك فيها أصلا ، فلغيرها من الأجسام .

وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يُعرَّى عنه جسمٌ جسمٌ ، أو ينتمى إلى هاتين ، انتماء اللِّين والصَّلابة ، واللزوجة والهشاشة ، وغير ذلك * .

= مثل اللدغ ، والتخدير » .

ومعناه : أنك إذا استقريت الأجسام العنصرية ، واستقريت القوى الفعلية وجدت أن الجسم أحيانا يخلو عن بعض هذه القوى : أى ، ينعدم فيه جنس منها أو أجناس ، لأنه يتحقق من الجنس فرد ، دون فرد ، إذ فى هذه الحالة تكون القوة متحققة وجنسها حاصلا بحصول فرده هذا ، بل المراد أن يخلو الجسم أحيانا عن جنس بجميع أفراده ، أو أجناس بأ كملها .

كما مثل « الشيخ » بأن الجسم يوجد أحيانا ، ولا لون له أصلا فجميع أفراد اللون تكون منعدمة ، وكذلك الرائحة والطعم .

إلا الحرارة ، والبرودة ، والمتوسط بينهما :

فلا يمكن أن يخلو جسم من الأجسام عن هذه الثلاثة . فلا يكون : لا حارا ، ولا باردا ، ولا فاترا .

غير أن قوله :

« أو وجدته منتمياً إلى الحرارة ... الخ » .

غير ظاهر فيه العطف بـ « أو » .

و « الواو » فى هذا المقام أظهر منها .

فبها يصير معنى الكلام ، هكذا :

إذا استقريت العناصر ، وجدت منها ما يخلو عن أجناس من القوى الفعلية =

= بأكملها : كاللون ، والرائحة والطعم .

ووجدت الحرارة ، أو البرودة ، أو التوسط بينهما ، لازما لكل جسم ، لايخلو عنها كلها جسم من الأجسام .

* * *

وأما بالنسبة للقوى الانفعالية :

فيرى أن العنصريات قد تعرى عن جميعها إلا عن :

الرطوبة .

واليبوسة .

لأنها إما أن يسهل : تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل .

فتكون رطبة .

أو يصعب : تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل .

فتكون يابسة .

أما ماعدا هاتين القوتين الانفعاليتين :

فإن الجسم العنصرى ، قد يعرى عن جميعها ، بحيث لايوجد فيه فرد منها أصلا . أو يوجد فيهماينتمى إلى : الرطوبة واليبوسة .

كاللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة ، والسلاسة .

وذلك هو معنى قول « الشيخ » .

« وأما سائر مايشبه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم جسم ، أو ينتمى إلى هاتين ، انتماء اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة » .

قال « الطوسى » فى تعليل لزوم بعض القوى الفعلية والانفعالية للعناصر ، وعدم خلوها عنها .

وعدم لزوم بعضها الآخر ، وخلو العناصر عنها أحيانا : =

= « الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات :

المبصرة .

والمسموعة .

والمشمومة .

والمذوقة .

والسبب فى ذلك أن إحساس الحواس الأربعة ، بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما : كالهواء . والماء .

ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه ، وغيره .

فإذن كل واحدة من هذه الحواس ، لاتدرك المتوسط الذى يتوسط لها ، بل تجده خاليا عما تدركه هى .

وتلك الأجسام لاتخلو عن الملموسة ؛ لأنها لاتحتاج إلى متوسط .

وأيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا يخلو عن اللمس .

فلذلك سميت « الملموسات » بـ « أوائل المحسوسات ...

ثم التأمل والاستقراء ، يقتضيان أنها لاتخلو عن :

جنسين من الملموسات :

أحدهما : جنس الحرارة ، والبرودة ، وما يتوسطهما . وهو الفعلى .

والثانى : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما . وهو الانفعالى .

والباقية :

إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

وإما أن تنتمى عند الاعتبار ، إلى هذين الجنسين .

فلذلك سميت هذه الكيفيات « أوائل الملموسات » .

وهى التى بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتتولد =

= منها المركبات » .

☆ ☆ ☆

بقي قول « الشيخ » :

« وأما الذى لايمكن ذلك فيها أصلا ، فلغيرها من الأجسام » .

ويلاحظ أن « الشيخ » وضعها فى ثنايا الحديث عن القوى الانفعالية .

فبعد ماذكر أن « الرطوبة » و « واليبوسة » لايخلو عنهما جسم من الأجسام العنصرية .

وقبل أن يذكر ماعدا هاتين القوتين ، من القوى الانفعالية ، ويبين جواز خلو الأجسام العنصرية عنها .

حشر بينهما القول الآنف الذكر .

ويقول « الإمام » فى تفسير هذا القول :

« إنه كالاستثناء من حكم القاعدة القائلة :

الرطوبة واليبوسة لايخلو عنهما جسم من الأجسام .

فكأنه قال : إلا الأفلاك فإنها تخلو عنهما » .

وذهب « الطوسى » أيضا هذا المذهب .

ورغم إجماعهما على هذا الشرح ، فلست أرى لهذا القول موضعا هنا ، إذ الحديث من أول الإشارة إلى آخرها ، إنما هو عن « الأجسام التى قبلنا » أى عن العنصريات بنص عبارة « الشيخ » نفسه ؛ فما الداعى لحشر الفلكيات بينها ؟ ! .

على أن العبارة فيها ركة ؛ إذ قوله :

« وأما الذى لايمكن ذلك فيها أصلا » .

معناه فيما يظهر :

وأما الأجسام التى لايمكن خلوها عن الرطوبة أو اليبوسة . =

تنبيـه :

الجسمُ (١) البالغُ فى الحرارة ، بطبعه ؛ هو النار .

والبالغُ فى البرودة ، بطبعه ؛ هو الماء .

والبالغُ فى الميعان ، هو الهواء .

والبالغُ فى الجمود ، هو الأرض .

= فقوله بعد ذلك :

« فلغيرها من الأجسام » .

الاولى به أن يكون هكذا :

« فغيرها من الأجسام » .

أى : فهى أجسام غير تلك الأجسام ، أى الأجسام الفلكية .

(١) يريد « الشيخ » أن يحصى أنواع العناصر ، ويعددها .

وسينتفع فى ذلك بما تقدم له ص٢٣٢، ٢٣٤ من أن القوى الفعلية ، التى لايخلو عن واحدة منها جسم من الأجسام هى :

الحرارة .

البرودة .

والقوى الانفعالية التى لا يخلو عنها جسم كذلك هى :

الرطوبة .

اليبوسة .

وكما لا يخلو جسم من الأجسام عن القوتين الفعليتين ، لا يجتمعان فيه .

وكذلك يقال فى القوتين الانفعالتين .

ففى ضوء هذه المعلومات ، يحصر « الشيخ » العناصر فى أربعة :

١ـ جسم يوجد فيه إحدى القوتين الفعليتين « الحرارة » . =

= هو النار .

ب ـ جسم يوجد فيه القوة الأخرى ، من القوتين الفعليتين « البرودة » .

هو الماء .

ج ـ جسم يوجد فيــه إحدى القوتين الانفعاليتين « الميعان » أو « الرطوبة » .

هو الهواء .

د ـ جسم يوجد فيه القوة الأخرى من القوتين الانفعاليتين « الجمود » « أو اليبوسة » .

هو الأرض .

قال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٧٣ :

« البسائط العنصرية :

هى بالاستقراء أربعة :

لأنها فى الاستقراء ، لا تخلو عن :

حرارة .

و برودة .

ورطوبة .

ويبوسة .

ولا يوجد عنصر ، لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الأربع ، أو اثنتان منها .

ولا يمكن اجتماع الكيفيات الأربع ، أو ثلاث منها ؛ فى جسم واحد منها ، لتضاد الحرارة للبرودة .

والرطوبة لليبوسة .

=

فتعين أن يكون فى كل جسم بسيط عنصرى ، واحدة من الكيفيتين الفعليتين :
أعنى الحرارة والبرودة .
وواحدة من الكيفيتين الانفعاليتين :
أعنى الرطوبة واليبوسة .
فالحار اليابس : هو النار .
والحار الرطب : هو الهواء .
والبارد الرطب : هو الماء .
والبارد اليابس : هو الأرض» .
ويقول أيضاً « أبو نصر الفارابى » فى كتابه « عيون المسائل » ص ٧٣ من المجموع .
« والأجسام الكائنة من الأركان الأربعة :
فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل :
وهى : الحرارة والبرودة .
وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل :
وهى : الرطوبة ، واليبوسة .
وفيها قوى أخر ، فاعلة ومنفعلة :
كالذوق الفاعل فى اللسان والفم .
والشم الفاعل فى آلة الشم .
وكالصلابة ، واللين ، والخشونة ، واللزوجة .
وهذه كلها تظهر من الأربع ، التى هى الأولى .
والجسم الشديد الحرارة بطبعه : هو النار .
والشديد البرودة : هو الماء .

والشديد الجرى : هو الهواء .

والشديد الانعقاد : هى الأرض .

وهذه المواد الأربع ، التى هى أصول الكون والفساد ، قابلة لاستحالة بعضها ، إلى بعض .

والأشياء الكائنة الفاسدة ، التى تظهر ، إنما تظهر من الأمزجة التى تظهر فيها ، على النسب المختلفة ، التى تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة ، والصور المختلفة ، التى بها قوامها » .

ونعود إلى مناقشة عبارة « الشيخ » فنقول : إن قوله .

« البالغ فى الحرارة » .

يفيد أن الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لاصورة تقوم بجوهرها ولاتختلف .

وقوله :

« بطبعه » .

إشارة إلى مصدر تلك الحرارة ، وأنه الصورة النوعية .

وأورد القضية القائلة :

« الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه ، هو النار » .

فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هـذا القول مميز للنار ، عما سواها ، ومعرف لماهيتها .

وكذلك يقال فى قوله:

« والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء » .

بالنسبة لقوله :

« البالغ » .

ولقوله :

« بطبعه » .

وبالنسبة لإيراد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها .

☆ ☆ ☆

قال « الطوسى » :

« وإنما عبر عن الرطوبة ، واليبوسة بالميعان والجمود ؛ لوقوع التنازع فى مفهوم الأولين ، دون الأخيرتين ، مع أن المراد عنده واحد » .

وقال « الرازى » :

« لماذا صرح « الشيخ » فى حرارة النار ، وبرودة الماء ؛ بأنهما حصلا بطبعهما ، حيث قال :

البالغ فى الحرارة بطبعه ، هو النار .

والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء .

ولم يصرح بذلك فى ميعان الهواء ، وجمود الأرض ؟ ! .

السبب فى ذلك : أنه لم يشتبه على أحد ، أن الرطوبة واليبوسة ، مغايرتان للطبيعة النوعية ، التى هى العناصر الأربعة .

ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا ، إلى أن :

طبيعة النار ، هى الحرارة .

وطبيعة الماء ، البرودة .

ولأن اشتباه الكيفيات الفعالة ، بالطبيعة الفعالة ؛ أكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها .

فلما وقع هذا الاشتباه فى الكيفيتين الفاعليتين ، ولم يقع فى الكيفيتين المنفعلتين ؛ لاجرم أنه لما ذكر ، الكيفيتين الفاعليتين ؛ ذكر أنهما تصدران عن طبع الشىء ؛ تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين ؛ واستغنى عن ذكر ذلك

والهواءُ(١) : بالقياس إلى الماء ، حارٌّ لطيفٌ ، يتشبَّه به الماءُ ، إذا سَخُنَ ولَطُفَ .

= مع الكيفيتين المنفعلتين » .

(١) مرت بنا ص٢٣٢، ٢٣٤ أن الكيفيات الظاهرة ، أربع :
ثنتان فعليتان هما :
الحرارة .
والبرودة .
وثنتان انفعاليتان هما :
الرطوبة .
واليبوسة .
ومر بنا كذلك : أن الحرارة كيفية ظاهرة للنار .
والبرودة كيفية ظاهرة للماء .
والرطوبة كيفية ظاهرة للهواء .
واليبوسة كيفية ظاهرة للأرض .
وتقدم أيضا حصر العناصر وضبطها فى أربعة بوساطة هذه الكيفيات الأربعة الظاهرة .
كل هذا تقدم .
ويريد أن يفيد هنا أن ماهو كيفية ظاهرة ، لعنصر ، ليس هناك مايمنع أن يكون كيفية خفية لعنصر غيره :
فمثلا الهواء كيفيته الظاهرة ، هى الرطوبة ، ولكن له كيفية أخرى خفية هى الحرارة .
فالحرارة التى هى كيفية ظاهرة للنار ، هى كيفية خفية للهواء . =

والأرضُ : إذا خُلِّيَتْ وطِباعَها ، ولم تسْخُن بِعِلّةٍ ؛ برَدَتْ .

وإذا خمدَت النارُ ، وفارقتْها سخونتُها ؛ تكوَّن منها أجسامٌ صُلبةٌ أرضية ؛ يَقذِفها السَّحاب الصاعِقُ .

= والدليل على ثبوت كيفية الحرارة للهواء :

أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة .

والبرودة تقتضى الثقل والكثافة .

ثبت كل ذلك بالتجربة .

بناء على ذلك يكون الأسخن ، أخف وألطف .

والأبرد ، أثقل وأكثف .

والهواء أخف وألطف من الماء ، والماء أثقل وأكثف منه .

إذن الهواء حار بالنسبة إلى الماء .

وواضح أن الدليل أنتج : أن الهواء حار بالقياس إلى الماء .

وتلك هى الدعوى التى ادعاها « الشيخ » ؛ إذ أنه لم يدع أن الهواء حار مطلقا ، لأنه بالقياس إلى النار ليس بحار ، إذ البالغ فى الحرارة هو النار ، على ماسبق .

لكن « الشيخ » لم يسلك فى اثبات حرارة الهواء بالنسبة للماء ، ذلك المسلك ، الذى عرفته .

وإنما سلك مسلكا آخر يحكيه « الطوسى » قائلا :

« إن الماء إذا سخن ولطف ، أى تخلخل .

يتشبه بالهواء » .

معنى ذلك أن فى الهواء مقدارا من الحرارة ليس فى الماء ، وإذا اكتسب =

الماء ذلك المقدار أصبح شبيها بالهواء .

إذن فى الهواء حرارة .

ثم يقول « الطوسى » :

« وتشبه الماء بالهواء ، تبخره وتصاعده فى حيزه ؛ لا نكونه هواء ؛ لأن ذلك لايكون تشبها .

والبخار هو أجزاء صغار ، مائية ، كثيرة ، مختلطة بالهواء » .

ومغزى كل هذا البحث : أن فى الهواء من الحرارة مالبس فى الماء .

إذن الهواء عنصر غير الماء .

☼ ☼ ☼

كذلك يقال فى الأرض التى قلنا : إن كيفيتها الظاهرة ، هى اليبوسة : إن لها كيفية أخرى خفية هى البرودة .

ولكنها برودة نسبية ؛ أى بالنسبة للهواء ؛ إذ البارد على الاطلاق ، هو الماء .

☼ ☼ ☼

كذلك يقال فى النار التى قلنا : إن كيفيتها الظاهرة ، هى الحرارة : إن لها كيفية أخرى خفية هى اليبوسة .

ولكن يبوستها نسبية أى بالنسبة للهواء مثلا ؛ إذ اليابس على الاطلاق هو الأرض .

فيخلص من كل ذلك ـ بوساطة هذه الكيفيات الخفية ـ أن العناصر أربعة :

الهواء .

الماء .

الأرض .

النار .

فهذه[١] الأربعةُ مختلفةُ الصوَر .

ولذلك[٢] لا تستقرُّ النارُ ، حيث يستقر فيه الهواء .

ولا الماءُ يستقرُّ ، حيث يستقرُّ فيه الهواء .

ولا الهواءُ ، حيث يستقرُّ فيه الماء .

---

(١) هذه هي نتيجة البحث السابق :
سواء بمقتضى الكيفيات الظاهرة .
أو بمقتضى الكيفيات الخفية .
فقد أنتج هذا البحث بقسميه : أن العناصر أربعة ، ذوات صور مختلفة لأن آثارها مختلفة ؛ واختلاف الآثار يدل على اختلاف مصادرها . إذ قد سبق له ص ١٦٤ :
« أن الجسم البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد » .
(٢) و إذا كان قد مر طريقان ، لإحصاء العناصر وحصرها هما :
ا — الاستدلال بالكيفيات الظاهرة .
ب — الاستدلال بالكيفيات الخفية .
فهناك طريق ثالث لذلك :
هو الاستدلال باختلاف أمكنتها، على اختلافها ، وفي الوقت ذاته على تعدادها .
فالنار لا تستقر في المكان الذي يستقر فيه الهواء .
إذن النار غير الهواء .
كذلك الماء لا يستقر في المكان الذي يستقر فيه الهواء .
إذن الماء غير الهواء .
كذلك الهواء لا يستقر في المكان الذي يستقر فيه الماء .
إذن الهواء ، غير الماء .

=

وذلك(١) فى الأطراف أظهرُ *

= ولعل مفاد الأخيرة مكرر مع ماقبلها .

قال « الطوسى » :

« والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة .

لكن « الشيخ » اقتصر منها على ثلاثة :

هى صعود النار من حيز الهواء .

ونزول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء .

وبقى هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

وهما أيضا ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خفى » .

(١) يدل على الحالة التى يكون فيها طلب كل واحد من العناصر الأربعة لمكانه الطبيعى أظهر وأوضح .

فمثلا ادعينا فيما سبق أن الهواء يفر من مكان الماء ويصعد منه إلى أعلى ، فإذا كان الجسم من الهواء الذى وضع رغم أنفه فى مكان الماء ، قد نزل به واضعه فى قاع الماء ؛ فإن صعوده إلى مكانه الطبيعى يقتضى مقاومة جميع طبقات الماء التى تعلوه ، ولأنها كثيرة ، فتكون مقاومته لها ضعيفة .

أما إذا كان هذا الجزء من الهواء ، قريبا من سطح الماء أى فى طرفه ، فإن ضعف الطبقة التى تعلوه ، يجعله قوى المقاومة ، فيدفع بها فى سهولة ليصعد إلى مكانه الطبيعى . =

تنبيـه :

مَنْ(١) ظنَّ أن الهواء يَطفُو فوق الماء ، لضغط ثِقَل الماء إياه ، مجتمعا تحته ، مُقِلاً له ؛ لا بطبعه .

كَذَّبهُ : أن الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طُفُوًّا .

والقَسْرِىُّ يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحالُ فى الحركات الأُخَر *

= وذلك معنى قوله :

« وذلك فى الأطراف أظهر » .

أى أن طلب العناصر الأربعة لأماكنها الطبيعية، حين لاتكون فيها ، يكون أظهر وأوضح ، حين تكون هذه العناصر التى ليست فى أماكنها ، فى الأطراف ، أى فى أطراف الأجسام التى تشتمل عليها قسرا ، أو كونها فى أطراف هذه الأجسام، يجعلها قريبة من أماكنها الطبيعية .

وعلى المثال الذى ضربناه لك بالنسبة للماء والهواء، قس غيره.

(١) مر بنا فى التنبيه السابق أن :

« النار لاتستقر حيث يستقر فيه الهواء .

ولا الماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء .

ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء » .

ومر بنا أن « الشيخ » اتخذ من تباين أماكن هذه الأجسام دليلا على أن ميولها الطبيعية مختلفة ، و بالتالى على أن أجسامها متباينة ، لأن الجسم الواحد لايقتضى أشياء مختلفة .

=

= ولما كان من المحتمل أن يكون طلب الهواء ، لأن يكون فوق الماء ، لا لأنه يميل بطبعه إلى أن يكون فوق الماء ؛ بل لأن الماء أثقل منه ، وأنه لشدة ضغطه الهواء — حين يكون الهواء تحته — يطلب الهواء سبيلا إلى الخلاص والهرب ، فيتسرب متلمسا طريق الخلاص إلى أعلى ، حيث لايوجد ماء .

وهذا الاحتمال يبديه و يؤيده قوم ذهبوا إلى أن :

« العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف فيضغطه ، و يدفعه إلى فوق .

ولذلك يطفو الأخف فوقه » .

لما كان ذلك الرأى محتملا أن يقال — وفيه مايبطل الحجة الثالثة التى ذكرها « الشيخ » فى التنبيه السابق ، للاستدلال على تباين العناصر — أراد « الشيخ » أن يناقشه هنا فقال :

لو كان هذا الرأى صحيحا ، لزم أن الكمية من الهواء التى تكون فى باطن الماء ، كلما كانت أكبر ، كانت حركتها إلى الطفو فوق سطح الماء ، أبطأ وأضعف .

ذلك ؛ لأنها بطبعها تطلب مركز العالم المنطبق على مركز الأرض — كما يدعى أصحاب هذا الرأى — وإنما الماء وشدة ضغطه لها ، هو الذى يدفعها إلى الصعود إلى أعلا .

فحركة الهواء إلى أعلا — إذن — قسرية . والمقسور كلما كان قويا كانت مقاومته قوية ، فكانت مطاوعته للقاسر ضعيفة .

فوجب — بمقتضى ذلك — أنه كلما كان جزء الهواء الذى تحت الماء كبيرا ، كانت حركته إلى الصعود فوق الماء ، أبطأ وأضعف .

لكن المشاهد غير ذلك ، وأنه كلما كبر الجزء من الهواء الذى يكون تحت الماء ، كانت حركته إلى الطفو فوق الماء أسرع وأعنف وأشد .

=

= فدل ذلك على أنه يطلب مكانه الطبيعى فوق الماء .

هكذا يستدل « الشيخ » وهو — فيما أرى — استدلال له وجاهته . إلا أن فى النفس منه شيئا .

ذلك أننا كلما أزلنا الماء من تحت الهواء ، وجدنا الهواء يهبط ليملأ الفراغ الذى يخلو بزوال الماء .

ولو فرض وأزلنا الماء كله ، لشغل الهواء مكانه ، ونزل إلى موضعه .

بل لو فرض وأزلنا الأرض ، أو طبقة كبيرة منها ، ولم نستبق إلا المركز ؛ لهبط الهواء إلى حيث يحيط بهذا الجزء الباقى .

وفى ذلك مايدل لهؤلاء القوم الذين يذهبون إلى أن الأجسام كلها تطلب مركز العالم .

هذا . ولما كانت دعوى « الشيخ » عامة :

تصور بأن الأجسام الأربعة : النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ، ذات أماكن طبيعية تطلبها بطبعها ، ولا تنتقل عنها إلا قسرا .

وكان اعتراض المعترض عاما كذلك ؛ لأنه يذهب إلى أنه ليس لواحد من هذه الأجسام كلها ، التى تشغل أماكن مختلفة ، طبيعة تطلب ذلك المكان ، وإنما هى تقيم فى هذه الأماكن قسراً .

وهى تطلب بطبعها مركز العالم .

ولما كان رد « الشيخ » جزئيا ؛ إذ أنه افترضه بالنسبة لخصوص الهواء مع الماء ، دون أن يتعرض للنار مع الهواء ؛ ولا للماء مع الأرض .

قال : إن ماقيل بالنسبة للهواء مع الماء ، يمكن أن يقال نظيره بالنسبة للأجسام الأخرى بعضها مع بعض .

وذلك هو معنى قوله :

=

تنبيـه :

قد يبرد(٦) الإناء بالجَمْدِ ، فيركبه ندًى من الهواء :

كلما لقطته مُدَّة إلى أيّ حَدٍّ شئت .

= « وكذلك الحال فى الحركات الأخر » .

***

وقول « الشيخ » : « مقلا » .

من قولهم : « أقلّ الجرّة . أطاق حملها » .

(١) قال « الطوسى » :

« يريد إثبات الكون والفساد فى العناصر .

والاستدلال على اشتراكها فى الهيولى ،

فنقول :

تغيرات الأجسام ، بصورها ؛ لاتقع فى زمان ، لأن الصور لاتشتد ولا تضعف ؛ بل تقع فى آن ، وتسمى فسادا أو كونا .

وتغيراتها ، بكيفياتها ؛ تقع فى زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف ، وتسمى استحالة .

والفساد والكون : إنما يقع بين جسمين ، يفسد أحدهما ويكوّن الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد فيها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع الكون والفساد ، اثنى عشر ؛ الحاصل من ضرب الأربعة فى الثلاثة .

لكن الواقع منها أولا ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على سبيل الطفرة ؛ فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف ، إلا بعد تكونها أوساطا .

أعنى لايتكون الهواء من الأرض ، إلا بعد تكونها ماء .

=

ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح .

ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطفُ ، وأقبلُ للرشح .

فهو إذن هواء استحال ماء .

= وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة ، مركبا من تكونين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة ، تقع بينها ثلاث ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثانى : بين الهواء والماء .

والثالث : بين الماء والأرض .

ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من التكون والفساد .

يعنى أنك وقد فرضت أولا :

صيرورة النار هواء .

وصيرورة الهواء ماء .

وصيرورة الماء أرضا .

وهذه ثلاثة ازدواجات .

يمكن أن نفرض عكس هذا ، وهو :

صيرورة الأرض ماء .

وصيرورة الماء هواء .

وصيرورة الهواء نارا .

وهذه الأقسام: روعى أن يكون الانقلاب فيها حاصلا بين الجسم ومايلاصقه لا بين الجسم ، وما يبعد عنه ، حيث يكون بينهما جسم فاصل .

ولذلك يقول « الطوسى » —

فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهى بسائط .

=

= وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين .

ـ يعنى أن الانقلاب يكون حاصلا بين الجسم و بين مايلى ملاصقه ، بحيث يكون بين الجسمين المستحيلين ، جسم واحد فاصل ـ وهى :

تكوّن الهواء من الأرض .

وتكوّن الماء من النار .

وعكساهما .

ـ يعنى أن تتكون الأرض من الهواء .

وأن يتكوّن النار من الماء ـ .

واثنان مركبان من ثلاث بسائط .

ـ يعنى أن الانقلاب يكون حاصلا ، بين جسم وجسم بحيث يفصل هذين الجسمين جسمان آخران ، لا جسم واحد ـ .

وهما :

تكون الأرض من النار .

وعكسه » .

٭ ٭ ٭

هذه هى الصور الممكنة للازدواج بين العناصر الأربعة .

فلننظر إلى أى الصور عرض « الشيخ » ، ولعله لايعرض لجميعها ، إذ فى ذلك طول يخرج عن المنهج الذى سار عليه فى هذا الكتاب .

و إذا عرض للبعض ، وترك البعض ، كان فى البعض المعروض له ، تنبيه على المتروك .

فقوله :

« قد يبرد الإناء بالجمد » .

شروع فى صورة من الصور البسيطة ، أعنى التى ينقلب فيها الجسم إلى الجسم الذى يلاصقه دون أن يكون بينهما فاصل .

تلك هى انقلاب الهواء ماء .

وإثبات ذلك بدليلين :

ا ـ الندى الحادث على الإناء المبرد بالجمد .

والجمد بفتح الجيم ، وسكون الميم ، بوزن فلس ، ماجمد من الماء ، وهو ضد الذوب ، بفتح الذال المشددة ، وسكون الواو .

وهو مصدر سمى به .

والجمد بفتح الجيم والميم ، جمع جامد ، كخادم وخدم ،

وجمد الماء أى قام ، وبابه دخل ونصر .

ب ـ السحاب المتولد فى قلل الجبال .

أما الأول : وهو الندى الحادث على الإناء ، فيمكن تصوره بصورتين :

الصورة الأولى ، هى مايظهر من عبارة « الشيخ » ، وعبارة « الطوسى » .

وبيانها : أن يؤتى بقطعة من الجمد ، وتوضع تحت إناء ، بحيث لاتكون تلك القطعة من الجمد مالئة للإناء ، وملاصقة لكل أركانه ، بل يكون فى الإناء فراغ ، وتكون بعض أجزائه غير مماسة للجمد .

فتبرد جوانب الإناء ، بتأثير قطعة الجمد فيها ، فيتأثر الهواء الملامس لسطح الإناء من الخارج ، ببرودته ، فيتكاثف ، وتتكون نقط مائية تشبه الندى ، على سطح الإناء من الخارج ، وكلما أزلنا الماء المتكون على سطح الإناء ، تكون غيره ، وهكذا :

فهذا الندى المتكون على سطح الإناء من الخارج :

١ ـ إما أن يكون أصله هواء استحال ماء .

=

٢ – وإما أن يكون أصله قطرات مائية صغيرة ، كانت مبعثرة فى الهواء ، فلما أحست بالبرودة التى على سطح الإناء ، تدافعت إليها ، وتكونت هناك .

٣ – وإما أن يكون قطرات مائية صغيرة ، انفصلت من الجمد ونفذت من مسام الإناء ، وتراكمت على سطح الإناء».

***

على « الشيخ » أن يثبت بطلان الاحتمالين الثانى والثالث ليثبت له صدق الأول .

وقد ذكر « الطوسى » مايمكن أن يقال فى إبطال الاحتمال الثانى . قال :

«وهذا الاحتمال باطل :

لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء ، خصوصاً فى الصيف .

فإن الأجزاء المائية ، إن كانت باقية ، فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للإناء .

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاد تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته عن الإناء مرة بعد أخرى ، فينقطع حصوله على الاناء مع كون الإناء بحاله الأول .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله فى كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخى أزمنة حصولها ، فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما .

وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون فى هواء أبعد ، إليه ، مع أن ذلك بعيد جداً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة ، مع جذب حرارة الهواء إياها ، لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء . =

= ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى ، على وتيرة واحدة ، بشرط أن ينحى عن الإناء ماحدث عليه، ويكون الإناء على حاله من التبرد » .

ويعتبر قول « الشيخ » :

« كلما النقطته مد إلى حيث شئت » .

أى كلما النقطت الندى الحاصل على سطح الإناء ، نشأ غيره على مثل حاله من الكثرة ، مادامت برودة الاناء الناشئة من برودة الجمد بحالها .

تصويرا موجزا لهذا الرد الذى ذكره «الطوسى» ، وشققه ذلك التشقيق .

وقبل أن أذكر وجهة نظر معارضة لهذه الوجهة ، ولمن تكون ، أعرض عليك بطلان الاحتمال الثالث .

***

أما بطلان الاحتمال الثالث القائل . إن هذا الندى الكائن على سطح الاناء رشح من داخل الاناء حيث يوجد الجمد ، إذ يتحلل منه أجزاء صغيرة ، تنفذ من مسام الاناء ، إلى سطحه الخارج . فقال قال « الطوسى » فى رده :

« والاحتمال الأخير :

أن يترشح الماء مما فى داخل الإناء ، وهو أيضا باطل لوجوه :

أحدها : أن الندى قد يوجد ، من غير أن يكون فى الإناء ماء ، بل بسبب جمود الجمد الذى لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لايوجد الندى ، إلا فى موضع الرشح، لكن ليس الحكم بأن لا يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقا للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار « الشيخ » إلى هذا الوجه بقوله :

« ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح » .

فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح ، فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حاراً ، وجب أن يوجد الرشح أيضا ، بل ينبغى أن يكون الرشح أكثر ، لأن الحار ألطف ، وأقبل للرشح ، لرقة قوامه .

وليس كذلك .

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله :

« ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح » .

ولما تم لـ « الشيخ » بمقتضى هذا البيان بطلان الوجهين الثانى والثالث ، تعين الأول .

ولذلك صرح بنتيجة هذا الدليل فقال :

« فهو إذن هواء استحال ماء » .

أى حيث ثبت أن الندى المتكون على سطح الإناء ، لم يكن قطرات صغيرة مبعثرة بين الهواء .

ولم يكن رشحا من داخل الاناء .

تعين أن يكون هواء استحال إلى ماء .

وهو المطلوب .

***

الصورة الثانية لهذا الدليل على ما سيأتيك فى نص كتاب « المعتبر » .

أن يقال : يوضع إناء خال إلا من الهواء ، مسدود الفوهة ، محكم سدها .

داخل جمد ، فيلاحظ أن قطرات مائية تتكون فوق سطحه الداخلى .

فهذه القطرات المائية لا يخلو :

١ — إما أن يكون قد تسرب من الثلج الموجود خارج الاناء .

= ب ـ وإما أن يكون هو مجموع القطرات المائية الصغيرة التى كانت منتشرة داخل كمية الهواء الموجودة فى الاناء .

حـ ـ وإما أن يكون هواء استحال ماء .

لايمكن القول بأنها من الثلج الموجود خارج الإناء .

لأنه لو كان هذا الأمر صحيحا ، لوجب أن يتسرب الماء إلى باطن الإناء حين يوضع الإناء داخل المـاء ؛ إذ تسرب الماء فى هذه الحالة ربما يكون أكثر من تسرب الثلج الذى لم يذب منه إلا قليل .

مع أن المشاهد أنه حين يوضع الإناء داخل ماء لا يتكون فى داخله شىء من الماء .

وأيضا قد يكون الإناء من المعدن الذى لا يسمح بمرور شىء أثناءه ، ولا بنفوذ شىء فيه ، كالذهب والزجاج .

مع أنه فى هـذه الحالة أيضا يشاهد تكون القطرات المائية على السطح الداخلى للاناء .

فليست إذن متسربة من خارج الإناء إلى داخله .

وأما القول بأنها تكونت من ماء كان منتشرا داخل الهواء الموجود فى الإناء على هيأة ذر صغير لا يرى ، فلما أحس ببرودة الإناء المتسربة إليـه من برودة الجمد ؛ تجمع على سطح الإناء .

فهو أيضاً غير مسلم ؛ لأنه لايمكن أن يكون فى كمية الهواء الصغيرة المحبوسة داخل الإناء ، كل هذا القدر من الماء ، دون أن يحس به .

وإذا بطل هذان الاحتمالان ، تعين الثالث ، وهو أن هذه القطرات المائية ، هواء استحال ماء .

وهو المطلوب .

وكذلك[1] قد يكون صَحْوٌ فى قُلَلِ الجبال ، فيضرب الصِّرُّ هواءها ؛ فيجمدُ سحابا ، لم يَنْسَقْ إليها من موضع آخر ، ولا انعقد عن بخارٍ مُتَصَعِّدٍ؛ ثم يُرى ذلك السحابُ يهبط ثلجا ، ثم يَضْحَى ، ثم يعود .

---

(١) هـذا هو الدليل الثانى ، وأحد الدليلين اللذين نبهنا عليهما فيما سبق ص٢٥٣ ومفاده :

أنه يشاهد فى قلل الجبال ـ بضم القاف ، وفتح اللام ، جمع قلة ، بضم القاف ، وفتح اللام المشددة ، بمعنى : أعلى الجبل . وقلة كل شىء أعلاه ـ حيث الجو صحو ـ والصحو : ذهاب الغيم ، واليوم صاح . والسماء مصحية بضم الميم ، وسكون الصاد ، وكسر الحاء ، وفتح الياء ، أو صحو ـ فيضرب الصِّرّ هواءها ـ والصر بكسر الصاد المشددة ، برد يضرب النبات والحرث ـ فيتكوّن سحاب كثيف .

وهذا السحاب لا يمكن أن يكون قد سيق إلى هذه الجهة من جهة أخرى؛ إذ لو كان قادما من جهة أخرى ، لأمكن ملاحظة ذلك ؛ إذ سير السحاب مما يدرك بالحس .

ـوكلمة «ينسق» بفتح الياء ، وسكون النون وفتح السين ، وسكون القاف من : انساق ينساق ، فلما دخل الجزم على المضارع سكنت القاف ، فأصبح هناك ساكنان : القاف وحرف العلة قبلها ، فتخلص من التقاء الساكنين بحذف حرف العلة ، واكتفى بالفتحة قبله دلالة عليه .

ولكن طبعت « ليدن » ضبطت هذه الكلمة ، بضم الياء ، وفتح السين غير مشددة ، وهو ضبط محير وغير مفهوم ـ

ولا يمكن أيضاً أن يكون ، قد تكون من بخار ماء فى هذه الجهة ، =

= ثم علا فى جوف السماء حتى أدركته البرودة فانعقد سحابا ؛ إذ المفروض أن هذا الصحو كان فى قلل الجبال وأعاليها ، حيث لا ماء هناك أصلا .

فيكون هذا الماء المنعقد سحابا ، هواء استحال ماء .

وكان فى القدر كفاية لإثبات المدعى ، وهو فساد الهواء ، حتى يتكون منه ماء .

ولكن «الشيخ» تابع الدورة ، فقال :

ويشاهد أن هـذا السحاب يهبط ثلجا ، ثم إذا تعرض هذا الثلج ، لحرارة الشمس ، يذوب ماء ، ثم يعود .

ولست أدرى ماالمراد بالعود فى عبارة «الشيخ» هل يريد أنه يعود الماءهواء .

فيكون فى ذلك إتمام للدورة ، واستدلال على استحالة الهواء ماء ، والماء هواء ؟!

أم يريد أن الماء يعود بخارا ؟!

إن كان ذلك هو مايريد ، فليس فيه إثبات استحالة الماء هواء ؛ إذ لم يدع أحد أن بخار الماء ، هواء .

انظر نص « الطوسى » سابقا ص ٢٤٤ .

ـ وكلمة « يضحى » فى عبارة « الشيخ » مأخوذة من قولهم :

« ضاحية » كل شىء ناحيته البارزة . يقال هم ينزلون «الضواحى» ومكان « ضاح » أى بارز .

و «ضحى» ـ بفتح الضاد ، وكسر الحاء ، وفتح الياء ـ للشمس « ضحاء » بفتح الضاد والحاء ، برز لها .

وضحى يضحى ؛ بوزن سعى يسعى ، ضحاء بفتح الأولين ، بمعنى الفعل السابق ـ

=

= ومما ينبغى ملاحظته أن « الطوسى » يحكى عن « الشيخ » :

« أنه شاهد هذه الحال ـ يعنى تكون السحاب على قلل الجبال ... الخ ـ بجبال طبرستان وطوس وغيرهما ـ .

* * *

بهذا يكون « الشيخ » قد فرغ من الاستدلال على استحالة الهواء ماء .

وقبل أن ننتقل معه إلى إثبات الاستحالة بين عنصرين آخرين : غير الماء والهواء . نبين أن دليلى « الشيخ » هذين قد صادفا طعنا .

ذلك أن « الشيخ أبا البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر » قد ذهب إلى أن الواقع هو الصورة الثانية ، التى تقول بأن الماء الذى فى الإناء ، يجتمع من قطرات مائية كانت مبعثرة فى الهواء .

وأن السحاب المنعقد فى الجو الصاحى ، هو أيضا رذاذ ماء كان فى الهواء فأحس بالبرودة فانعقد سحابا قال ج ٢ ص ١٦٥ :

« فأما أن الماء يستحيل هواء .

والهواء يستحيل ماء .

فلا .

بل إذا سخن الماء ، تتصعد أجزاؤه ، وتتفرق ، وتتبدد رذاذا فى الهواء ، فيخفى ويعسر على أبصارنا تمييز قليله ومتفرقه ، عن الهواء .

وأما كثيره ومجتمعه ، فهو الذى يكثف الهواء ويغلظه ، بعد إشفافه ولطفه فيصير سحابا وغيما ؛ ولذلك يعود ، إذا برد ، هابطا ؛ فيقطر مطرا .

لأن صعوده ، كان من ضيق جامع ، إلى سعة مفرقة ـ كما عرفت ـ .

وهبوطه بالعكس : من سعة مفرقة إلى ضيق جامع .

فكلما تفرق فى صعوده ، صغرت أجزاؤه فتبددت رذاذا خفيا . =

= وكلما اتصلت فى نزولها ، اجتمعت أجزاءا كبارا ، فثقلت وهطلت مطرا .

فنرى استحالته عن برد إلى حر ، وحركته صاعدا متفرقا بالحر ، وهابطا مجتمعا بالبرد .

فأما تغير جوهره عن كثافة المائية ، إلى رقة الهوائية ؛ فلا .

* * *

والهواء كذلك يسخن ويبرد ، ويصعد وينزل ، بتحريك الحرارة والبرودة ويظن الأكثرون : أنه يستحيل ماء ، بالبرد .

قالوا : لأن الكوز الفارغ ؛ إذا دفن فى الثلج ، مع تغطية رأسه ، ومنع مايدخل إليه ؛ إذا ترك زمانا وجد فيه ماء .

ولم يدخل إليه رشح من الجمد ؛ فإن الكوز قد يكون من الأجسام التى لا ترشح ، كالذهب والزجاج .

ولو دخل إليه رشح من الجمد ، لقد كان دخول الماء إليه أسهل ، ولا نجد فيه ذلك ، إذا تركناه فى وسط الماء زمانا ، كما إذا تركناه فى الثلج زمانا .

وكذلك إذا ملىء الكوز ثلجا ـ والتعبير بـ « ملىء » ، غير دقيق ؛ لأنه قدم بك ص ٢٥١، ٢٥٦ فى عبارة « الشيخ » مايفيد : أن الكوز لم يملأ بالجمد حتى يتثنى له القول : بأنه لو كان الندى المتكون على السطح الخارجى نتيجة الرشح ، لوجب أن لا يتكون ذلك الندى ، إلا على الجزء من السطح المقابل للجمد ، مع أننا نراه يتكون فى ذلك الجزء من السطح ، وفى غيره من الأجزاء مما لم يكن فى مقابلتها من الداخل جمد ، هـذا هو تصوير « الشيخ » فيما سبق للدليل . وهو تصوير أدق ، من ذلك الذى يصوره به « البغدادى » ، إذ أننا حين نفترض الإناء مملوءا ثلجا ، لا يمكن أن ندفع القول بأن الندى على السطح الخارجى للإناء ، كان نتيجة الرشح ، بأن بعض قطرات الندى توجد على =

= أجزاء من السطح ، ليس فى مقابلتها شىء من الثلج حتى يرشح .

وإذا لم نستطع أن نقول ذلك ، كنا قد أضعفنا الدليل بهذا التصوير ، إذ تمام الدليل متوقف على هذه النقطة ، ونعود بك إلى إتمام نص « البغدادى » -

وجد محيطه يتكلل برذاذ الماء ، وما ذلك لرشح ، وإلا لكان الماء به أولى .

فهو فى الحالين لاستحالة الهواء المحيط والمحوى ، ماء .

* * *

والجو الصافى الراكد الهواء ، يتكدر فى زمن قصير . وينعقد سحابا ، ويتسع ، من غير مدد يتصل به من موضع آخر .

بل يبتدئ قليلا ، ثم يتسع اتساع استحالة ، حتى يصير سحابا كثيفا عاما فيقطر مطرا كثيرا .

ولو كان عن بخار صاعد ، لرؤى مدده ، فى زمان اتساعه وزيادته .

فما ذاك ، إلا لأن البرد أحال ثم أحال ، واتسع فى الاستحالة ، حتى عم وكثر وقطر .

وهذه أشياء توجب ظنونا يمسخها الإمعان فى النظر .

* * *

أما الكوز المدفون فى الثلج ، واجتماع الماء فيه ، فلو أنه لاستحالة الهواء ، لوجب أن يتصل المدد فى الزمان ، على التشابه فى الزيادة ، حتى يمتلىء .

ولا نراه كذلك ، بل يصير فيه قدر من الماء فى زمان ، ثم لا يزيد مثله ، فى مثل ذلك الزمان ، ولا نصفه فى ضعفه ، بل يبقى على حد لا يزيد عليه .

فما ذاك لاستحالة الهواء ماء بالبرد ، وإلا لاتصلت الاستحالة ، حتى يمتلىء .

بل لأجزاء مائية كانت فى الهواء المحصور فى الكوز ، فلما بردت نزلت ، واجتمعت فاتصلت ، وانفصلت عن الهواء إلى قعر الكوز . =

= فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء ، بالإحدار ، كما يستصفيها الحر عن الأرضية بالتصعيد ، لم يتصل مددها ، وبقى الكوز بعد ذلك فى الثلج ، ما بقى ، فلم يزد ما فيه من الماء .

وكذلك يكون الحال ، فيما نرى على سطحه من الأجزاء المائية .

* * *

وأما الجو وما قيل فيه ، فلا يلزم أن يكون عن الاستحالة ، بل عن برد عرض لرذاذ مبدد فى موضع من الجو عال ، هبط فاجتمع اجتماعا سحابيا ، مكدرا للهواء ، فلما برد اجتمع ، فقوى برده وفشا ، وامتد إلى أجزاء أخرى ، فبردت واجتمعت ، فاتصلت .

ثم كذلك سرى فى الرذاذ المبدد فى الهواء ، فجمعه .

لا فى الهواء فأحاله .

والدليل على ذلك :

أن السحاب لايتلاشى فى الجو ، كما يجتمع ، بل يقطر ويتبدد بالرياح وحركة الهواء ، ولو كان باستحالة ، لا تصل مدد المطر والثلج ، لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض ، فكان لا يصحو الجو ، إلا بحر حادث ، أو ريح مبددة ، وليس كذلك .

فإن يوم الصحو عن الثلج والمطر ، أبرد من يوم المطر .

والهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض ، أولى بالبرودة من الذى فى أعالى الجو ، فلم لا يكثف ويصير ماء أو ثلجا ؟!

كما كثف فى الجو حتى قطر ، والهواء الذى عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعدادا للاستحالة بالبرد .

=

= فما رأينا إلى آخر نظرنا هذا المستقصى :

هواء استحال ماء .

ولا ماء استحال هواء .

بوجه من الوجوه ، ولا أدى إلى ذلك النظر ، ولا ثبت بحجة يعتد بها»

* * *

تلك وجهة نظر « البغدادى » ، وهى كما ترى ضد وجهة نظر « الشيخ » وقد انبرى « الطوسى » للرد على « البغدادى » قال :

« وقيل على ذلك :

إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء ، فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، و يتصل به هواء آخر ويصير أيضا ماء ، إلى أن يجرى الماء جريانا صالحا .

وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا ، وعند التكيف ، تحفظ الكيفية بطيئا .

فإذا ألحت عليه القوة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق مايشتد تكيف غيره ؛ ولذلك ربما توجد الأوانى الرصاصية ، المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن من تلك المائعات .

فالإناء المذكور لشدة تبرده ، يفسد الهواء المطيف به .

والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا .

فلا يفسد الهواء ، مادام على سطح الإناء ماء .

أما إذا تنحى منه ، واتصل الهواء بالسطح ، عاد إلى فساده » . =

= تلك وقفة ، مع « الشيخ الرئيس » وهو يقرر : أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، ويسند ذلك بالتجربة .

ومع « الشيخ البغدادى » ، وهو ينقض هذه النظرية ، ويقيم على وجهة نظره ، شواهد من التجارب أيضا .

ومع « الطوسى » ، ينتصر لـ « الشيخ الرئيس » ويدعم وجهة نظره .

لعلها طالت ، ولكنا قصدنا إلى هذا التطويل قصدا ، لنريك أن القدامى من الباحثين فى الطبيعة ، كانوا يفرغون قصارى جهدهم فى البحث والاستقصاء ، يريدون — فى صدق — أن يكشفوا عن وجه الطبيعة الحق ، وأن يتعرفوا مكنوناتها ، وأسرارها .

نعم إن وسائلهم إلى هذا التعرف وتجاربهم العلمية التى كانوا يجرونها للوصول إليه ، كانت بدائية ، تتسم بسمة البساطة ، ولكنها على كل حال ، كانت عدتهم الوحيدة ؛ فلم يكن لديهم ماهو أكمل منها ، ثم أغضوا عنه ، زهدا فى البحث الحق ، وقناعة بالحدس والتخمين ، عن العلم واليقين .

فإذا جاء أولئك القدامى — بعد ما عرفت من أمرهم ماعرفت — وركبوا قياسا منطقيا ، مقدماته بعض هذه القضايا الطبيعية التى وصلوا إليها ، بعد كل هذا العناء ، لتوصلهم تلك المقدمات — المعلومة لهم فيما يرون هم ، وإن كنا نحن نرى الآن ، بعد ما تيسرت لنا وسائل البحث الدقيق ، وأسعفتنا النهضة العلميــة ، بآلات وأدوات ، لم تتيسر لهم ، فجعلتنا لانطمئن إلى كل ما اطمأنوا إليه ، ولا نثق بكل ما وثقوا به : أن تلك المقدمات ليست علما —

إلى علم مايجهلون ، كما هو الشأن فى المنطق الذى يلوذ العقل بكنفه ليعصمه من الخطأ ، حين يريد أن يستفيد بوساطة معلوماته القديمة ، علم ما لم يكن يعلم من قبل ، مما له بهذه المعلومات مناسبة : =

= أقول : إذا صنع القدامى هـذا الصنع ، فهل ترضى لنفسك أيها المنصف ، أن تقول مع القائلين : إن القدامى ما كانوا يعرفون منطق المـادة ، وما كانوا يعنون بالـكشف عن سر الطبيعة ، ولا كان لهم بذلك السر دراية .

وإنما كانت عنايتهم ، مقصورة على منطق الصورة ، فهم إنما يبحثون عن تحديد أنواع العلاقات والترابط بين المقدمات والنتائج ، على فرض صحة المقدمات لا على صحتها فى نفس الأمر .

هل ترضى لنفسك أيها الباحث ، الذى عرف من شأن القدامى ، مارويته لك : أن تذهب مع هؤلاء الذاهبين ، اغترارا بظاهر قول القدامى فى تعريف القياس :

« إنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت ، لزم عنها لذاتها قول آخر »

ان هذا التعريف — كما قلت فى قسم المنطق من الاشارات ص ١٧٧ وما بعدها ، ٢٠٧ — يقصد به بيان الجانب الصورى للقياس ، والجانب الصورى ، قالب ، عنايته مقصورة على حسن سبك مايوضع فيه ، دون تغيير جوهر ذلك المسبوك ، فهو إن كان ذهبا ، فسيظل ذهبا ، ولن ينقلب رصاصا ؛ وإن كان رصاصا فسيظل كذلك ، ولن ينقلب ذهبا .

وإنما مهمة صورة القياس ، أن توجد لك بين أجزاء هـذا المادة نوعا من الترابط الوثيق العرى .

وليس تعريف القياس والبحث فى صورته ، هو كل ثروتهم المنطقية .

بل لهم وراء ذلك ، وقبل ذلك ؛ بحث فى مادته ، بحث على بساطته فى نظر المستحدثين ، كان له فى نظرهم شأن وأى شأن .

فلم يكونوا فى بحوثهم العلمية — كما يريد أن يفهم بعض الباحثين المعاصرين — يحلقون فى جو هذه العبارة : =

وقد(١) تُخْلَقُ النارُ بالنفاخات ، من غير نار .

= « متى سلمت » .

وأن بحوثهم كلها كانت مدموغة بهذا الطابع ، طابع الافتراض المحض ، دون النزول إلى واقع الأمر .

(١) شروع فى بيان الازدواج الواقع بين عنصرين آخرين هما :

الهواء .

والنار .

قال « الطوسى » :

« أما صيرورة النار هواء ، فظاهر ؛ لأن الشعل المرتفعة، تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ، ولا تبقى لها حرارة محسوسة .

ولذلك لم يذكرها « الشيخ » .

وأما عكسه ... الخ »

وعكسه هو صيرورة الهواء نارا .

واستدل « الشيخ » على ذلك على مايذكر « الطوسى » قائلا :

« وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ، ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير ، وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد، كما يشاهد ذلك من يزاوله ».

وقال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٨٧ .

« وكذا النار الكائنة فى كور الحدادين ، إذا خمدت تصير هواء .

وأما عكسه : فكما فى كور الحدادين ، إذا سدت منافذ الهواء الجديد ، وألح فى النفخ فى الكير . =

وقد (١) تحلُّ الأجسامُ الصلبةُ الحجريةُ، مياها سيّالة .

يعرف ذلك أصحابُ الحيل .

= والقول بأنه يجوز أن يتسخن الهواء تسخنا شديدا ، يعمل عمل النار ، كما أن السموم تنضج الأبدان وتحرقها ؛ مكابرة تكذبها المشاهدة » .

أما « البغدادى » فهو إن عارض فى استحالة الهواء ماء ، والماء هواء ؛ فلا يعارض فى استحالة النار هواء ، والهواء نارا .

قال جـ ٢ ص ١٦٧ :

« بل رأينا الهواء يستحيل نارا بالاشتعال ، والنار تستحيل هواء بالانطفاء ولا يمكن أن يكون ذلك ، باجتماع أجزاء بعد تفرقها .

ولا بتفرق أجزاء بعد اجتماعها .

كما كان فى الماء والهواء .

فإن الشرارة الواحدة ، تحيل فى الساعة الواحدة بالاشعال ، مايكثر عن أن يقال : إنه لاجتماع أجزاء نارية متفرقة .

ثم البرد ، يجمع أجزاء الماء ويحركها إلى الاتصال .

والحر يفرق الأجزاء النارية ، ويبددها بالانفصال .

فلا تجمع الشرارة إلى نفسها ؛ من الأجزاء ، ماجمعت القطرة إلى نفسها .

بل الأمر بالعكس ، والاحالة أسرع وأكثر ، والحال أشهر واظهر .

وكذلك فى الانطفاء ... الخ »

(١) هذا هو الازدواج الثالث ، وهو الواقع بين الأرض والماء .

وبدأ بصيرورة الأرض ماء ، فقال : =

كما قد (١) تَجْمُدُ مياهٌ جاريةٌ تُشْرَبُ ، حجارةً صَلْدَةً .

= إن الأجسام الصلبة الحجرية ، قد تنحل وتفسد إلى مياه سيالة .

ثم إن « الشيخ » لم يفعل بإزاء هذه الدعوى ، أكثر من إحالة الأمر إلى أصحاب الحيل .

وقال « صاحب الهدية السعيدية » فى ذلك ص ٨٩ :

« وأما انقلاب الأرض ماء ، فكما يجعل « أصحاب الإكسير » الأجسام الصلبة الحجرية ، مياها : بتغييرها بالإحراق والسحق ملحا أو نوشادرا ؛ ثم إذابتها وتصييرها مياها سيالة .

أو بإلقائها فى المياه الحارة ، وتحليلها بها ، و إدامة الحيلة عليها ، حتى تصير مياها جارية .

وكما يشاهد : أن الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، تصير ملحا ، وتذوب بالماء ، فتصير ماء .

(١) هذا هو الجانب الآخر من جوانب الازدواج بين الأرض والماء .

وقد مر له فى الفقرة السابقة ، استحالة الأرض ماء .

ويريد هنا أن يبين استحالة الماء أرضا .

قال :

ألا ترى : أن المياه الجارية التى يستساغ شربها ، تنقلب حجارة صلدة ؟! .

قال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٨٩ :

« وأما انقلاب الماء أرضا ، فكما يشاهد فى بعض المياه الجارية : أنها تنعقد بعد خروجها من منابعها ، أحجارا صلبة .

وأيضا أصحاب الحيل الإكسيرية ، يعقدون المياه أحجارا . =

= ولا يتوهم : أن فى المياه التى يتراءى انقلابها أحجارا ، أجزاء أرضية ، تنعقد حجرا ، بعد ماذهب عنها الماء بالتبخر ، أو النضوب .

إذ لو كان كذلك ، كان ماينعقد حجرا ، أقل قليل بالنسبة إلى المياه .

لأن الأجزاء الأرضية فى تلك المياه ، فى غاية القلة ، بحيث لايحس بها ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن ماينعقد حجرا ، يكون قريب الحجم ، من حجم الماء الذى يتحجر » .

ويظهر أن صاحب « الهدية السعيدية » ملخص للاشارات وشروحها ، جعل ذلك همه وهدفه ، دون أن يستصفى الحق ويستخلصه ويكون له فى الأمر رأى .

أما صاحب « المعتبر » فهو على غير هذا النهج .

ولذا فهو يخالف فى هـذا الازدواج الأخير ؛ كما خالف فى الازدواج الأول المدعى حصوله بين الهواء والماء .

ولم يوافق إلا على الازدواج بين النار والهواء .

قال ص ١٦٤ :

« فالأرض تتغير بأن تسخن ، وتبرد ، وتتحرك بالحرارة إلى فوق ، وبالبرودة إلى أسفل ، وتخالط الماء والهواء والنار ، ويعرض لها بذلك الاختلاط اتصال وانفصال .

فأما أن تتغير فى الجوهر والقوام ، بأن تكون وتفسد ، فما لم يظهر لحس ؛ ولم يتضح لعقل ، بنظر ودليل يعول عليه .

ومن قال بذلك ، قال تخمينا وظنا ، واحتج عليه بما لايصدقه الحس ، ولا يشيده النظر ؛ لأن أجزاءها الأول لاتتجزأ ، وكثافتها الطبيعية لاتلطف ولا ترق ؛ كما يرق الماء ويلطف ، بعد كثافته التى تكون بالجمود .

ولا يستحيل غير الأرض أرضا : لاالنار ، ولا الهواء ولا الماء . =

= أما النار فلأن الانطفاء يحيلها هواء ، لا أرضا .

والهواء بعيد عن ذلك .

والماء يجمد ثلجا ، ولا يستحيل أرضا .

ومن ظن أنه يستحيل أرضا ، قاس فى ظنه الثلج على جمودها .

وكانت الأرض عنده الباردة اليابسة .

والثلج بارد يابس .

فلم يفرق بين الأرض ، والثلج .

والفرق : هو أن الجمود والكثافة فى الثلج ، تنحل وتلطف ، بتيسير الحرارة ؛ وترطب بعد يبسه .

وليس كذلك الأرض ؛ فإن النار الشديدة لاتذيبها .

وقوم ظنوا ، مع معرفتهم بأن الثلج غير الأرض : أن الماء كما يجمد ثلجا ، يستحكم جموده بقوة البرد ، على طول الزمان ؛ فتثبت فيه الكثافة ، ويصير أرضا .

وغرهم : أنهم رأوا مياها سائلة ، من عيون جارية صافية ، يعدل بها عن سبيل جريها ، إلى موضع تقف فيه فتجمد صخرا جلدا ، يعسر كسره ؛ ولا تذيبه الحرارة .

فظنوا ذلك استحالة من الماء أرضا ، وجعلوه من السكون الذى له ثبات وبقاء .

وما أصابوا فى ظنهم .

وإنما ذلك كالجص المبلول بالماء ، ويخالفه فى منظره ، ويشبه لصغر الأجزاء وجريانه بحرارته ، ودفع بعضه بعضا ؛ وهو ممتزج بأرضية غالبة ، لايمهله الجريان ريثما تنحل مائيته المخالطة ، حتى تجف وتجمد . =

فهذه(١) الأربعةُ قابلةٌ للاستحالة : بعضِها إلى بعض .

فلها هيولى مشتركة *

= فإذا وقف تحلل المائية المخالطة بالتبخير ، وبقيت الباقية فيه على مزاجها المستحكم بالأرضية ؛ فانعقد كما ينعقد الجص المبلول ، فلا تذيبه النار ، كما تذيب الثلج ، ولا تحلله بالتبخير كما تحلل الماء ، بل تحلل مائيته بالإحراق ، وتعيد أرضيته كلسا ، كغيرها من الأجزاء الأرضية .

ولو أن الأرض تذوب وتتحلل ماء بالحر ، لكانت الصناعة تتولى إذابتها عن آخرها ، فلا تترمد ، ولا تتكلس ، وليس كذلك .

بل التصعيد والتحليل ، ينتهى إلى مالا يتصعد ، ولا يرق ، ولا يلطف .

فما وجدنا فيما نعانى بالصناعة والتدبير ، شيئاً من الماء يصير أرضا ، ولا من الأرض مايصير ماء ؛ بل يفارقها الماء ، وتبقى على أرضيتها » .

وقال « البغدادى » أيضا ص ١٦٧ :

« فالعناصر التى نراها تتغير وتستحيل ، من غير كون ولا فساد ؛ هى الأرض والماء » .

(١) هذه هى النتيجة المترتبة على تلك البحوث السابقة على فرض سلامتها وصحتها .

وأما إذا لم تسلم تلك المقدمات ، فلا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة .

قال « الطوسى » :

« والسؤال الذى ذكره « الفاضل الشارح » مما اقتضته قريحة بعض أصحابه — لعله يعنى « البغدادى » — : أن هذه التغيرات المشاهدة ، تكون استحالة فى الكيف .

=

= مثلا : الهواء الذى صار ماء ، استحال فى حرارته إلى البرودة ، فهو هواء فى جوهره ، لكنه متكيف بكيفية الماء ـ ومع هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد ـ فليس بشيء .

لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة .

وعلى تقديره ، فيحتمل أن تكون العناصر جميعا ، جسما واحداً متكيفا بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها » .

* * *

ومماهو جدير بالملاحظة هنا ، قول « الإمام الرازى » تعليقا على هذه البحوث :

« ويجب أن يعلم : أن الكلام فى أمثال هذه الأمور ، اقناعى ضعيف جدا .

ولولا أنى التزمت استخراج الفوائد ، من ألفاظ هذا الكتاب ، تنبيها للمقلدة على وقوف من هذا الكتاب ، على مالم يقف عليه أحد ، ممن سبقنى ، وأنى ماأقدمت على الاعتراض جزافا .

لما كنت أجوز تضييع زمانى فى مثل هذه الكلمات » .

إذ فى هذا النص دلالة على أمرين :

أحدهما : عدم موافقة « الرازى » لـ « الشيخ الرئيس » ، كما لم يوافقه « البغدادى » .

وثانيهما : أن « الإمام الرازى » ألف هذا الشرح ، للإشارات على نحو ما ألف « الغزالى » « مقاصد الفلاسفة » :

وليدفع عن نفسه تهمة أنه يرد على الفلاسفة فى كتبه عن جهالة وبغير علم ، لا حبا فى الإشارات ورغبة فى النفع بها بشرحها وتبسيطها .

إشارة وتنبيه:

هذه(١) هى أصول الكون والفساد ، فى عالمنا هذا .

وهى (٢) الأركانُ الأُوَلُ .

وبالحَرِىّ(٣) أن تتِمَّ بها عِدَّةُ ذواتِ الحركة المستقيمة .

---

(١) لقد مرت بنا ص ٢٥٠ الصور الاثنتا عشرة ، الناشئة من كون العناصر الأربعة وفسادها ، فلا جرم أن قال هنا إنها أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا ، أى عالم الكون والفساد .

(٢) وكما أن هذه العناصر الأربعة ، هى المادة الأساسية التى يعتورها الكون والفساد ، هى كذلك المادة الأساسية ، لنشوء الأجسام منها .

و إنما قيدها بـ«الأول» لأن هناك أركانا أخرى سواها تتكون منها الأجسام كالأعضاء بالنسبة لجسد الإنسان ، ولكن هذه الأعضاء ليست المادة الأساسية الأولى ، بل هى نفسها مكونة عن أشياء أسبق منها تعتبر أصولا لها . فاحترز بهذا القيد عن الأركان التى ليست بأول .

(٣) مر بنا ص ٢١٩ أن ما يتكون و يفسد يتحرك حركة مستقيمة .

وهذه العناصر الاربعة على ما رأينا ص ٢٧٢ تتكون وتفسد ، فهى إذن تتحرك حركة مستقيمة .

و بما أن ذوات الحركة المستقيمة ، إما :

خفيفة .

وإما ثقيلة .

وكل منهما :

إما مطلق .

=

حين يُوجدُ خفيفٌ مطلقٌ ، ينحو نحو جهة فوق : كالنار .

وثقيلٌ مطلقٌ : كالأرض .

وخفيفٌ ليس بمطلق : كالهواء .

وثقيلٌ ليس بمطلق : كالماء .

وأنت[1] إذا تَعَقَّبْتَ جميع الأجسام التى عندنا ، وجدتَها مُنتسبة بحسب الغلبة ، إلى واحدة من هذه التى عددنا *

= وإما ليس بمطلق .

فإذن الأقسام أربعة .

فالمتحرك حركة خفيفة مطلقة : النار فإنها تطفو فوق العناصر كلها .

والمتحرك حركة خفيفة لامطلقة ، الهواء ، فإنه يرسب فى النار ، ويطفو على الماء .

والمتحرك حركة ثقيلة مطلقة : الأرض ، لأنها تطلب مركز العالم .

والمتحرك حركة ثقيلة لامطلقة : الماء ، لأنه يطفو على الأرض ، ويرسب فى الهواء .

(١) فيه دلالة على أن الأجسام المركبة تتركب من هذه العناصر ، يعنى أنها لاتخرج عنها ، لأنه لابد من اجتماعها جميعا فى كل جسم .

ودلالة أيضا على أنها تنحل إليها .

ومعنى هذه الفقرة : أن الأجسام تتكون من هذه العناصر ، ولكن بعضها يكون قليلا ، فلا يدرك ، والبعض يكون كثيرا فيدرك ، وينسب الجسم غالبا إلى هذا العنصر الغالب ، فمثلا الماء ، لايخلو من وجود عناصر أخرى فيه كالتراب =

= والهواء . ولكن لقلة هذين الجزأين ، لايظهران . فيقال : إن هذا الجسم ماء؛ مع أن فيه مع الماء أشياء أخرى ، كما يقول أصحاب الكمون .

ويقول « الطوسى » :

« فى هذه الفقرة ، تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير موجود » .

ودعوى :

أن الهواء يميل بطبعه إلى فوق ، ميلا غير مطلق .

وأن النار تميل بطبعها إلى فوق ، ميلا مطلقا .

وأن الماء يميل بطبعه إلى تحت ميلا غير مطلق .

وأن الأرض تميل بطبعها إلى تحت ، ميلا مطلقا .

لم تصادف قبولا لدى « الإمام » واعترض عليها .

وقد حكى « الطوسى » اعتراضه ، ودفعه ، قال :

« وتشكك « الفاضل الشارح » فى ميل الهواء :

بعدم الإحساس . والتمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته ، أحسسنا بثقله . ليس بقوى .

لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل فيه موجود بالفعل .

والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة .

أما المفصول منه ، كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميله إلى الفعل ، ويحس به :

واستبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية فى بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة فى الأجزاء الأرضية والمائية ؛ ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى مايحفظه ، ليس ببعيد ، على ماسيأتى .

=

تنبيـه :

هذه⁽١⁾ يُخلق منها ما يُخلق، بأمزجة تقع فيها ، على نسب مختلفة ، مُعَدَّةً نحو خَلقٍ مختلفة ، بحسب المعدنيات والنبات والحيوان ؛ أجناسها وأنواعها .

= وإنكاره وجود النار فى المركبات ؛ بأنها لاتنزل عن الأثير ، إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك .

ولاتتكون عن غيرها ؛ لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار ، لقبول النارية ، اضعف من استعداده لقبول غيرها .

أيضا ليس على مايجب ؛ لأن المعد ، كإسخان الشمس وغيرها ، إذا صار غالبا على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى » .

(١) يريد أن يبين كيف تتولد المركبات من الأصول الأربعة .

والمركبات أنواع ثلاثة :

ذو صورة لانفس له ، ويسمى معدنا .

وذو صورة هى نفس غاذية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولاحركة إرادية له ، ويسمى نباتا .

وذو صورة : هى نفس غاذية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ، ومتحركة بالارادة ؛ ويسمى حيوانا .

والاشارة فى قول « الشيخ » :

« هذه يخلق ... الخ » .

إلى العناصر التى مر حصرها فى أربعة .

والذى يخلق منها هو المركبات ، التى تسمى بالمواليد الثلاثة : المعدن ، =

= والنبات ، والحيوان .

وقوله :

« بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة » .

بيان لكيفية خلق المركبات .

أى تخلق المركبات ، من العناصر ، بوساطة مزاج – أى كيفية خاصة على ماسيأتى شرحه بعد – يقع فى تلك العناصر ، على نسب مختلفة : من الحرارة والبرودة ؛ واليبوسة والميوعة ، بحسب اختلاف أجزاء العناصر ، قلة وكثرة وما شاكل ذلك .

وقوله :

« معدة نحو خلق مختلفة : بحسب المعدنيات ، والنبات والحيوان ، أجناسها وأنواعها » .

معناه : أن تلك العناصر ، بعد أن تحصل فيها الكيفية المخصوصة التى تسمى المزاج ، على حسب مقادير الأجزاء التى تجمعت من العناصر المختلفة ، تصبح مستعدة لأن تحل فيها الصورة النوعية الخاصة ، التى تتناسب مع المزاج الخاص الذى حدث .

فالمراد بـ « الخلق المختلفة » هى الصور النوعية .

ثم فسر « الشيخ » الجسم الجديد الذى نشأ :

عن تجمع الأجزاء المختلفة من العناصر المختلفة .

وعن حصول الكيفية الخاصة ، المسماة بالمزاج ، والناشئة عن اجتماع تلك الأجزاء .

وعن حصول الصور النوعية ، التى يقتضيها المزاج الخاص ، الذى اقتضاه الكمية المخصوصة من العناصر المختلفة .

وهذه الصور النوعية ، هى التى عبر عنها « الشيخ » بـ « الخلق المختلفة » =

ولـكل[1] واحد من هذه صورةٌ مقومةٌ ، منها تنبعث كيفياته المحسوسة.

= أقول : فسر « الشيخ » الجسم الناشيء عن كل ذلك بأنه :

إما المعدن .

وإما النبات .

وإما الحيوان .

وأجناس وأنواع ذلك .

(١) سبق لـ « الشيخ » أن تحدث عن :

ا — العناصر باعتبارها الأصل الذى تنشأ منه المركبات .

ب — والمركبات التى هى المواليـد الثلاثة ، المعدن والنبات والحيـوان أجناسها وأنواعها .

فإلى أى هذين القسمين ـ العناصر ، والمركبات ـ يشير بقوله :

« ولـكل واحد من هذه صورة مقومة ـ وفى نسخة « ولـكل واحدة من هذه ... الخ » .

قال « الرازى » بهذا الصدد :

« وأما قوله : ولـكل واحد من هذه ، صورة مقومة ، هى مبدأ كيفياته المحسوسة .

فالصورة النارية : غير الحرارة واليبوسة .

والصورة المائية : غير البرودة والرطوبة » .

وهو صريح فى أنه يفهم من عبارة «الشيخ » : أن الاشارة راجعة للعناصر، لا للمركبات . =

= كما أن عبارة « الشيخ » هى أيضا صريحة فى ذلك .

فيكون الحديث إذن عن الصورة النوعية للعناصر ، وقد سبق له أن أثبت الصورة النوعية ص ٦٠ .

فما الداعى له إلى الحديث عنها مرة أخرى ؟!

قال « الطوسى » فى الجواب عن ذلك :

« يريد أن يفرق :

بين الصور ، التى هى الكمالات الأولى .

و بين الكيفيات التى هى الكمالات الثانية .

و إنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية ، الصادرة عن الكمالات الأولى .

فقال : ولكل واحد من هذه ، صورة مقومة : أى صورة نوعية ، يصير ذلك الواحد بها هو هو ؛ على ما بين فى النمط الأول ص ٥٢ ، منها تنبعث كيفياته المحسوسة » .

فالداعى إلى العودة للكلام على الصورة النوعية ، فى نظر « الطوسى » هو التفرقة بينها من حيث إنهـا مقومة للنوع ، وبين الكيفيات الخارجة عن حقيقة النوع .

لكن « الطوسى » يدعى أنه قد مر فى النمط الأول إثبات أن الصورة النوعية من المقومات .

ولكن الذى مرّ فى النمط الأول : أن الصورة الجسمية هى التى تكون من المقومات .

وكل الذى ذكره « الشيخ » فى الصورة النوعية هو قوله ص ٦٠ : =

وربما(١) تبدّلت الـكيفيةُ وانحفظت الصورةُ :

مثل ما يعرض للماء أن يَسْخُنَ ، أوأن يختلف عليه الجمودُ والميَعانُ ؛ ومائيته محفوظةٌ .

= « والهيولى :

قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى .

وكيف !! ولا بد من أن تـكون إما مع صورة توجب قبول الانفـكاك والالتئام والتشكل : بسهولة ، أو بعسر .

أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك .

وكل ذلك غير الجرمية .

وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين .

وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة ، المشترك فيها » .

وهذا لايوجب كون الصورة النوعية جزءاً من حقيقة الجسم .

فهـل « الطوسى » يريد أن يفهم أنهـا مقومة لنوع الجسم ، لا لمطلق الجسم ، حتى يستطاع فهم كلام «الشيخ» هنا ، واعتباره الصورة النوعية مقومة للجسم ؟!

(١) استدلال من «الشيخ» على ما ذهب إليه من مباينة الصورة النوعية الداخلة فى قوام الحقيقة .

للـكيفيات المحسوسة .

ذلك : أن الـكيفية تتبدل فيسخن الماء ، وتزول برودته . أو يجمد بعد أن كان مائعا . =

وتلك (١) الصورةُ مع أنها محفوظةٌ ؛ فإنها ثابتةٌ لا تَشتدُّ ولا تضعفُ ، والكيفياتُ المنبعثةُ عنها بالخلاف .

وتلك (٢) الصورُ مقوماتٌ للهيولى ـ على ما علمت ـ ، والكيفياتُ

= أو العكس .

مع بقاء صورته النوعية ، التى هى المائية ، كما هى .

فدل ذلك على مباينة المائية ، التى هى الصورة النوعية للحرارة والبرودة ، والجمود والميعان .

والمتبدل غير الثابت .

(١) دليل ثان على مباينة الصورة النوعية ، للكيفيات المحسوسة .

ومفاده :

أن الصورة ، مع أنها محفوظة ؛ فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف .

والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف ذلك .

فمثلا : لا يكون الإنسان أشد إنسانية من آخر . وجاز أن يكون أشد حرارة منه .

(٢) دليل ثالث على مباينة الصورة النوعية ، للكيفيات المحسوسة .

ومفاده :

أن الصور النوعية مقومات للهيولى على ماعلمت ـ أنظر ما مرّ ص٥٢،٦٠ هل تجده فيما هناك اعتبر الصورة الجسمية هى الجزء الأخير المقوم للهيولى ، أم الصورة النوعية ـ .

والكيفيات أعراض . والأعراض كائنة ما كانت لواحق وتوابع .

فلذلك لا تعد الصور من الأعراض .

أعراضٌ ، والأعراضُ ، كائنةً ما كانت ، لواحقُ ؛ فلذلك لا تُعَدُّ الصورُ من الأعراض .

وأيضا [١] : فإن حركاتِها بالطبع ، وسكوناتِها بالطبع ، مُنْبَعِثَة عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

وإذا امتزجت [٢] لم تَفْسُدْ قواها ، وإلا فلا مزاج .

---

(١) سبق لـ « الشيخ » أن قرّر ص١٥٩ :

أن الطبيعة هى مبدأ أول للحركات ، والسكونات التى تكون بالطبع .

وقرر هنا فى هذه الإشارة :

أن الكيفيات الشديدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات ، منبعثة عن الصور النوعية .

فأراد أن ينبه فى هذه الفقرة :

إلى أن الصورة النوعية التى تنبعث عنها الكيفيات .

والطبيعة التى هى مبدأ الحركات والسكونات .

شىء واحد بالذات مختلف بالاعتبار .

فهو باعتبار كونه مبدأ للحركات والسكونات ، يسمى طبيعة .

وباعتبار كونه مقوما للهيولى ، يسمى صورة .

وباعتبار كونه مبدأ للتأثير فى الغير ، يسمى قوة .

(٢) قال « الطوسى » فى شرح هذه الفقرة :

« قال « الشيخ » فى « الشفاء » :

لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا . وقالوا :

إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها : =

بل [1] استحالتْ فى كيفياتها المتضادة ، المنبعثةِ عن قواها ، مُتفاعلةً فيها، حتى تَـكْتَسِىَ كيفيةً متوسطة ، توسطًا ما ، فى حدٍّ ما مُتشابه فى أجزائها .

وهى المزاج . *

= إلى أن تخلع صورها ، فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ، ولبست حينئذ صورة واحدة :

فتصير لها هيولى واحدة ، وصورة واحدة :

فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها .

ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .

فقوله ههنا :

« لم تفسد قواها » .

إشارة : إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه ، بأنه لا مزاج حينئذ ، بل هو فساد ، وكون .

لأن المزاج : إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها » .

(١) أى أن العناصر إذا امتزجت ، لم تفسد قواها ، ولكن تستحيل كيفياتها المتضادة كالحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، إلى أمر وسط بين كل أولئك ، فيكون باردا بالقياس إلى الحار ، وحارا بالقياس إلى البارد ، ويابسا بالقياس إلى الرطب ، ورطبا بالقياس إلى اليابس .

وتلك الكيفيات المتضادة ، هى المنبعثة عن القوى التى تحدثنا عنها قريبا ص٢٨٣ وقلنا:

إنها قوة باعتبار .

وصورة نوعية باعتبار آخر . =

= وطبيعة باعتبار ثالث .

وهذه الكيفية المتوسطة بين الكيفيات المختلفة لأجزاء المركب يكون توسطها توسطا نسبيا ، على معنى أنها تتأثر بمجموعة الأجزاء .

فمثلا لو كان هناك عشرة أجزاء باردة ، وثلاثة حارة ، كانت الكيفية الحادثة ، آخذة من الحار والبارد ، بما يساوى نسبة العشرة إلى الثلاثة ، فتكون إلى الحرارة أقرب منها إلى البرودة بمقدار زيادة العشرة عن الثلاثة .

وهذا معنى قول « الشيخ » .

« توسطا ما » .

وهذه الكيفية الحادثة المنفعلة عن كيفيات الأجزاء قبل أن تتفاعل ، تتوزع على الأجزاء المكونة لهذا المركب .

فيكون نصيب كل جزء من هذه الكيفية واحدا .

فمثلا حين يختلط نار وماء ، كما فى جسم الإنسان .

ينشأ عن اجتماعهما كيفية هى وسط بين حرارة النار ، وبرودة الماء ، وهذه الكيفية ، توزع على النار والماء معا ، فيكون نصيب الماء من هذه الكيفية مثل نصيب النار : أعنى أن درجة حرارة النار حين تقاس بمقياس درجات الحرارة تكون هى نفس درجة حرارة الماء .

وكذلك يقال فى الرطوبة واليبوسة ، حين يختلط رطب بيابس .

فيتنازل اليابس عن شىء من يبوسته إلى الرطب

ويتنازل الرطب عن شىء من رطوبته إلى اليابس .

ويكون ذلك التنازل ، متأثراً بالكمية المقدارية ، للرطب واليابس .

فبعد هذا تصبح الكيفية التى يتمتع بها الجسم اليابس فى أصله هى نفس الكيفية التى يتمتع بها الجسم الرطب فى أصله . =

وهم وتنبيه :

ولعلك (١) تقولُ : لا استحالةَ فى الكَيفِ أيضا ، ولا فى الصورة .
ولم يَسْخُنِ الماءُ فى جوهره ؛ بل فَشَتْ فيه أجزاء نارية داخلته .
ولامايظن أنه برد ؛ بل فشت فيه أجزاء جَمْدِيّة مثلا .
فإن قلت : ذلك ؛ فاعتبر حالَ المحكوكِ ، والمُخَلْخَل ، والمخضخض ،
حين يَحْمَى ، من غير وصولِ ناريةٍ غريبة إليه .

وهذه الكيفية المتوسطة هى ماتسمى بـ « المزاج » .
وقدعرف « صاحب الهدية السعيدية » فى ص٩٤ « المزاج » ، فقال :
« هذه البسائط ، إذا اجتمعت ، وتماست ، وتفاعلت : بعضها فى بعض ،
بكيفياتها المتضادة ، وكسرتصورة كل منها كيفية الآخر ، تحصل كيفية متوسطة
توسطا ما ، بين الكيفيات المتضادة ، متشابهة فى أجزاء المركب .
وتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج » .

(١) مر بنا ص٢٨٤ معنى المزاج ، وأنه قائم على أساسين .
أحدهما :
أن العناصر ذوات الكيفيات المختلفة ، تتبادل هذه الكيفيات ، فالحار
يعطى الباردَ من حرارته ، والبارد يعطى الحار من برودته . واليابس يعطى الرطب
من يبسه . والرطب يعطى اليابس من رطوبته .
وثانيهما :
أن النار المختلطة بباقى العناصر ، على سطح الأرض ، ليست هابطة من مكانها
الملاصق لمقعر فلك القمر ؛ إذ هى تقتضى بطبعها المقام هناك على ماسبق ص٢٧٥
ولاتنزل إلى أدنى إلى بقاسر يقسرها على النزول ، ولا قاسر هناك . =

واعتبر حالَ المسخَّن في مُسْتَحْصِف، وفى مُتَخَلخِل، هل يمنع الأستحصافُ نفوذَ ما يسخِّن بالفُشُوّ فيه، على نسبة قوامه ؟!! .

وهل الامتلاء من مَصْموم مَفْدُوم، يمنع البلاغَ في التسخُّن، بمنع الفشوّ إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به، حتى يَخْلُفَ مكانه فاشٍ يُعْتَدُّ به ؟! .

إذن هذه النار الكائنة على سطح الأرض، تكونت عن عناصر أخرى فسدت إليها .

يتخلص أساس المزاج فى هذين الأمرين :

١ — تبادل الكيفيات .

٢ — تكون النار عن عناصر أخرى فسدت إليها .

وقد ورد على كل منهما اعتراض، فأراد الشيخ أن يدفعه .

وهو فى هذا الفصل يحكى لنا أحد هذين الاعتراضين، والجواب عنه .

قال على لسان المعترض :

إنك يا « بن سينا » وأنت تتحدث عن المزاج قلت :

إن العناصر حين تختلط يحتفظ كل واحد منها بصورته، وكل ماهنالك أن يتنازل كل واحد عن نصيب من كيفيته، ليأخذ نظيره من كيفيات الآخرين وذلك حيث تقول :

« وإذا امتزجت لم تفسد قواها، وإلا فلا مزاج .

بل استحالت فى كيفياتها المتضادة، المنبعثة عن قواها، متفاعلة فيها، حتى تكتسى كيفية متوسطة، توسطا ما، فى حد ما، متشابه فى أجزائها » .

وأنا أزيد على قولك: إنه لا استحالة فى الصورة ؛ أنه لا استحالة فى الكيف أيضا

واعتبر حال القماقم الصياحة !!! .

وانظرْ ما بالُ الجَمْدِ يبرِّد ما فوقه ؟! . والباردُ من أجزائه، لا يصعدَ لثِقَله *

— وكل ماهنالك أن الماء حين يسخن ، لم يكن ذلك نتيجة لتنازله عن نصيب من كيفيته التى هى البرودة ، ليأخذ بدله نصيبا من كيفية النار التى هى السخونة. بل هو نتيجة لأجزاء نارية داخلت الماء وانتشرت فى ثناياه ، فالحرارة التى يحس بها المرء ، حين يخالط الماء ، ليست كيفا تكيف به الماء ، بل هو لايزال بكيفيته الخاصة به و إنما هى كيف الأجزاء النارية الصغيرة المنبثة فى ثنايا الماء .

فالحرارة التى يحسها المرء ، هى حرارة هذه الأجزاء ، لاحرارة قائمة بالماء .

وأيضا الماء حين يبرد ، لم يكن ذلك نتيجة لتنازله عن نصيب من كيفيته الخاصة به ليأخذ بدله نصيبا من كيفية الجمد الخاصة به .

بل هو نتيجة لأجزاء جمدية داخلت الماء وانتشرت فى ثناياه ؛ فالبرودة الشديدة التى يحسها المرء حين يخالط الماء ، ليست كيفا تكيف به الماء ، بل هو لايزال بكيفيته الخاصة به ، وإنما هى كيفية الأجزاء الجمدية الصغيرة المنبثة فى ثنايا الماء .

فالبرودة الشديدة التى يحسها المرء ، هى برودة هذه الأجزاء ، لابرودة قائمة بالماء .

هذا هو الاعتراض .

* * *

أما الجواب عنه فبجملة أمور :

= الأول :

أنك تستطيع : أن تحك شيئاً يابسا بمثله ، كخشبتين ؛ فإن المحكومة منهما تحمى - يقال حميت الحديدة تحمى ، من باب تعب - بل تحرق . من غير وصول نار إليها من خارج .

فلا بد أن تكون هذه الحرارة ، قائمة بالخشبة نفسها لا بأجزاء نارية اختلطت بها ؛ إذ لم يطرأ عليها شيء من خارج .

كذلك لابدأن تكون النار التى حدثت قد تكوّنت عن عنصر فسد .

وتستطيع : أن تجعل من غليظ القوام رقيقا ، بالتخلخل ، كهواء الكير ؛ بإلحاح النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ، فإنه يتسخن لا محالة .

والسخونة تستلزم التخلخل .

فلا بد أن تكون هذه الحرارة ، قائمة بالهواء نفسه ، لا بأجزاء نارية اختلطت به ؛ إذ لم يطرأ عليه شيء من خارج .

كذلك لابد أن تكون النار - إن حصل من شدة الحركة نار - قد تكوّنت عن عنصر فسد .

وتستطيع : أن تخضخض الجسم الرطب كالماء ونحوه ؛ بأن تحركه تحريكا شديدا ؛ فإنه يسخن .

فهذه الحرارة التى حدثت له ، لابد أن تكون قائمة بالماء نفسه ، لا بأجزاء نارية اختلطت به ؛ إذ لم يطرأ عليه شيء من خارج . =

= كذلك لابد أن تكون النار - إن حصل من شدة الخضخضة نار - قد تكوّنت من عنصر فسد .

الثانى :

أنك تستطيع أن تأتى بماء مثلا ، وتضعه فى إناء مستحصف - أى مستحكم لاينفذ إليه شىء ، ولا يخرج منه شىء كالنحاس . يقال : استحصف الشىء ، إذا استحكم - .

وتستطيع أن تأتى بماء فى مثل درجة الأول من الحرارة أو البرودة، وتضعه فى إناء متخلخل كالخزف - أى غير متضام ، أى تتخلله فرج ومنافذ - .

وتستطيع أن تجعل الإناءين معا ، على نار بحيث يكون المسلط على كل واحد منهما من الحرارة ، كالمسلط الآخر .

فلو كان الأمر كما يقول المعترض ، من أن الحرارة فى الأجسام، نتيجة لأجزاء نارية تنبث فى ثناياها ؛ لكان الإناء المخلخل ، يسمح بدخول أجزاء نارية أكثر مما يسمح به الجسم المستحصف .

وهذا يقتضى أن يكون الماء فى الإناء المستحصف أقل حرارة ؛ من الماء فى الإناء المخلخل .

مع أن الأمر ليس كذلك .

فهذا دليل على فساد نظرية المعترض .

الثالث :

وتستطيع أن تأتى بإناء مستحصف ، وتضع فيه ماء ، وتحكم إغلاقه بصمام وفدام .

- فقوله : « مصموم » مأخوذ من صمام الإناء ، بمعنى سداده . =

= وقوله : « مفدوم » مأخوذ ، من الفدام بكسر الفاء ، وهو ما يوضع فى فم الإبريق ، و « الفدام » ، بفتح الفاء ، وفتح وتشديد الدال ، مثله . ومنه رجل « فدم » بفتح الفاء وسكون الدال أى عَىّ ثقيل ، بين الفدامة والفدومة ـ

وتضعه على النار ، فستجد الماء يسخن سخونة بالغة .

ولو أن نظرية المعترض صحيحة ، لوجب أن لا يسخن الماء سخونة بالغة ، إلا إذا خرج من المـاء بقدر مايدخل من الحرارة ، ضرورة امتناع تداخل الأجسام :

ولـكنا نرى الماء يسخن سخونة بالغة ، ولا يمكن أن يقال : خرج من الماء بمقدار ما دخل من الحرارة ؛ إذ الصمام والفدام ، مانعان من ذلك .

الرابع :

أنك تستطيع أن تأتى بالقماقم .

ـ قال فى القاموس :

القمقم ، كهدهد : الجرَّة ، وآنية . معرَّب كمكم بوزن هدهد ـ

وتملأها ماء ، وتسدها سداً محكما ، وتضعها على نار قوية .

فإنها تنشق ، بعد صيرورة أكثر مائها نارا ، وتصيح صيحة عظيمة .

فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيهـا ، وخروج الماء ، منها دليل :

على الاستحالة .

والسكون معا .

وهم وتنبيـه :

أو لعلك تقول(١) : إن النارية ، كامنة يبرزُها الحكُّ والخَضْخَضةُ من غير تَوَلُّدِ سُخُونةٍ ولا ناريةٍ .

فهل يسعكَ : أن تصدق بوجود جميع النارية المُنْفَصِلةِ عن خَشبِ الغضاء فيه ؛ مُخَلِّفَةً لبقيةٍ منها فاشِيةٍ فى ظاهر الجمر وباطنه ؟! .

وتحس فاشيةً فى جميعِ جرمِ الزجاجِ الذائب عند استشفاف البصر .

= الخامس :

أنك تستطيع أن تضع شيئا فوق الجمد ، فيبرد ذلك الشىء ، مع أن الثلج لا يصعد إلى أعلى ، إلا بقاسر ، والمفروض أنه لا قاسر هناك .

فلو كانت نظرية المعترض صحيحة ، لوجب أن لا يبرد الشىء الذى فوق الثلج إذ كيف يتأتى فى هذه الحال ، أن تصعد أجزاء الجمد ، لتختلط بالجسم فوقها؟!

فاذن برودة الجسم الذى فوق الجمد ، نتيجة لاستحالة كيفيته .

(١) لعلك تذكر ما سبق لنا ص٢٨٧ من أن القول بالمزاج ، المقتضى :

١ ـ للاستحالة فى الـكيفيات .

٢ ـ والـكون .

قد ورد عليه اعتراضان :

أحدهما : خاص بمسألة الاستحالة فى الـكيفيات .

وقد رواه « الشيخ » ورد عليه ص٢٨٦ ومابعدها .

وثانيهما : خاص بمسألة الـكون .

وهنا موضع حكايته ، والرد عليه . =

فلو لم يكن فى الخشب من النارية ، إلا الباقى فيه عند التجمُّر ؛ لكان لا يسعك : أن تصدق ، بكُمونه كمونا ؛ لا يبرزه رَضٌّ ، ولا سَحْقٌ ؛ ولا يلحقُه لَمسٌ ولا نظر .

= أما حكايته ـ فهى :

إن النارية ـ مثلا ـ كامنة فى الأجسام ، يبرزها الحك والخضخضة ، فهى لم تتكوّن عن عنصر آخر فسد ، لبست صورة النارية هيولاه .

وأما الرد عليه فبأمرين :

أحدهما :

أن النار المشتعلة فى خشب ـ الغضا ـ والغضا شجر قوى النار شديدها ، يضرب به المثل ، فيقال : أحر من جمر الغضا ـ :

منها ما ينفصل لهبا ، يتلاشى فى الهواء .

ومنها ما يتبقى فى الجمر ، باديآ على ظاهره ، ومستترآ فى باطنه .

فهل يعقل أن هذه النار كلها كامنة فى خشب الغضا ، دون أن يحس بها ، ودون أن تحرقه من تلقاء نفسها ، غير منتظرة من يشعلها فيه ؟!

إن المقدار الذى يتبقى فى الجمر ، بصرف النظر عن المقدار الذى يتلاشى فى الهواء لهبا ، لو كان هو وحده ، كامنا فى داخل الخشب ـ كما يقول المعترض ـ لكان كافيا فى إحراق الخشب ، أو على الأقل ، كان يحس بحرارته حين يلمس الإنسان الخشب .

أو كان يدرك بالبصر حين ينظر إليه ؛ إذ هذه الحمرة اللامعة التى تدرك فى الجمر ، لابد أن يظهر أثر لونها هذا فى الخشب . =

فكيف!! ولو كان هناك كونٌ وبروزٌ، لكان أكثرُ الكامِن بَرَزَ وفارق. ثم الكلام بعد هذا طويل *.

= أو كان حين يسحق الخشب ، أو يرض ـ والرض : الدق الجريش ، وبابه « رد » فهو رضيض ومرضوض ـ

يظهر أثر هذه النار القوية الكامنة ؛ إذ بالرض والسحق ، تستبعد الطبقة أو الطبقات التى عساها تكون حائلة بين النار ، و بين الإحساس بها .

وما دام لم يحصل شىء من ذلك فهو دليل على عدم كون هذه الكمية القوية من النار ، داخل الخشب .

و إذا كان الجزء الذى يكون فى الجمر وحده ، يكفى لإحداث الآثار التى سبق بيانها ؛ فما بالك ، إذا قيل : إن فيه سوى هذا المقدار الذى فى الجمر ، المقدار الذى ينفصل لهبا و يتلاشى فى الهواء .

لاشك أن هذه الآثار المشار إليها ، كان يجب أن تظهر بصورة أوضح وأظهر.

وما دام لم يظهر شىء من هذه الآثار ، فهو دليل على عدم كون النار فى الفضاء أو فى غيره .

الثانى :

أن النار الفاشية فى الزجاج الذائب ، لو كانت قبل ذلك موجودة فى الزجاج، لكانت مبصرة .

كما هى بعد البروز مبصرة ؛ إذ هو شفاف ، لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما فى باطنه .

ومن الغريب وغير الواضح : أن « الشيخ » قبل أن يستكمل الأمر =

نـكتة :

إعلم[١] : أن استضاءةَ النارِ الساترةِ لما وراءها ، إنما يكون ذلك لها إذا علِقت شيئا أرضيا ينفعل بالضوء عنها ؛ ولذلك أصولُ الشُّعَلِ ، وحيث النارُ قويةٌ ؛ هى شَفَّافَةٌ لا يقع لها ظل .

ويقع لما فوقَها ظلٌ عن مصباحٍ آخر .

= الخاص بخشب الغضا شرحا . زج بالأمر الخاص بالزجاج ، وبعد أن انتهى منه ، عاد فاستكمل الأمر الأول .

وهذا مما لا يبدو سره .

بل إن العطف فى قوله :

« وتحس فاشية ... الخ »

غير واضح ؛ إذ لايدرى ماهو المعطوف عليه ، على وجه التحديد .

(١) يريد بيان أن النار المرئية لنا ، ليست ناراً صافية عن جميع الأغيار والمخالطات ، ولذا فإنها لا تكون بسيطة .

أما النار البسيطة ؛ فإنها تكون شفافة لا ترى ، ولا تحجب ماوراءها ـ هكذا هى فى الأصل بل وفى الاستعمال الشائع « شفافة » .

ولكن « صاحب المختار » يقول : « شف » عليه ثوبه بضم الباء ، « يشف » بكسر الشين « شفيفا » بفتح الشين وكسر الفاء : أى رق حتى يرى ماتحته ، و « شفوفا » أيضا ، بضم الشين والفاء . و « ثوب شف » بفتح الشين وكسرها أى رقيق ـ

فكلمة « استضاءة » فى قوله :

« إعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ... الخ »

معناها : الشعلة . =

وربما[1] كان انفراجُهُ ، وتَحَجُّمُهُ ، وانتشارُهُ ؛ أكثرَ من حَجْمِ الشفافِ .

= يقول : إن الشعلة من النار التى تكون سائرة لما وراءها ، بحيث لايستطيع البصر أن يخترقها و ينفذ منها ليدرك ماخلفها ؛ إنما تكون كذلك ، بسبب أنه قد علق بها واختلط ، شىء من الأرض ، صارت به كثيفة ، ولولاه لكانت لا تحجب ما وراءها ، بل كانت هى نفسها لا ترى ، على ما يأتيك بيانه .

والدليل على أن هذه النار السائرة لما وراءها ، قد اختلط بها شىء أرضى ، أننا أدركنا ضوءها ؛ فذلك الضوء ، نتيجة لانفعال هذه الأجزاء الأرضية المختلطة بها ، بأخذ الضوء عنها ، فنحن إنما نرى الضوء الذى تحمله هذه الأجزاء الأرضية ، لا ضوء النار الأصلية ، إذ النار الأصلية ، الخالية من الأخلاط والشوائب ، لا ترى .

ثم زاد ذلك الدليل إيضاحا ، فقال :

إن أصول الشعل وأجزاءها السفلى ، حيث النار قوية شديدة ، لأنها أقرب إلى المصدر المنبعثة عنه ، تكون شفة لايقع لها ظل – يعني إذا كان أمامها مصباح ، فإنه فى الجانب المقابل للمصباح لايحصل لأصول الشعل ظل – وذلك لأن قوتها ، تقدرها على أن تحيل إليها كل غريب منها ، أو الشىء الكثير منه على الأقل .

وهذا الشىء الغريب ، هو الذى يحدث الظل .

أما أطراف الشعل ، حيث النار أقل قوة منها فى الأصل . فلا تقوى على إحالة العناصر الغريبة ، فيكون لها ظل .

(١) ولما فرغ « الشيخ » من إقامة الدليل المار فى البند السابق ، =

حتى لا يكونَ لقائلٍ أن يقول : إن الشَّفيفَ للانتشار، وخلافَه لاستحدادِ الصَّنَوْبَرِيَّةِ مُسْتَصْحَفَةَ النارِ .

= استشعر سؤالا صورته هكذا :

إن شفيف أصول الشعل ، ليس مرجعه إلى خلوصها من الشوائب ، إذ قد أحالتها بقوتها إلى نار من جنسها كما تقول ، وإنما يرجع إلى أن أصول الشعل تكون شاغلة لحجم أكبر من حجم أعاليها ، أى تكون منتشرة متفرقة ، وأعاليها تكون متداخلة مضغوطة . لذلك يمكن للبصر أن ينفذ خلال الأصول فيرى ماوراءها ، ولا يمكن له أن ينفذ خلال الأعالى ، فلا جرم كانت كثيفة ، وكان لها ظل .

هذه خلاصة السؤال ، وقبل الانتقال إلى الجواب ، أقف معك وقفة قصيرة بجانب لفظتين وردتا فى السؤال :

أولهما : كلمة « الصنوبرية » قال « صاحب المختار » : « الصنوبر » بوزن السفرجل : شجر ، وقيل : ثمره » .

وثانيتهما : « مستصحفة » وفى نسخة أخرى « مستحصفة » .

رجعت إلى المختار فوجدت صاحبه يقول : « و « المصحف » بضم الميم وكسرها ، وأصله الضم ، لأنه مأخوذ من « أصحف » بضم الهمزة ، وسكون الصاد ، وكسر الحاء : أى جمعت فيه الصحف » .

فوجدت أن مادة « صحف » فيها معنى الضم والجمع ، والمعترض يريد أن يقول : إن أعالى الشعل ، يكون اللهب فيها مجموعا مضموما ، لذلك لايستطيع البصر النفاذ فيه . =

فَبَيِّنٌ(١) من هذا : أن النارَ البسيطةَ شفَّافةٌ كالهواء .

وإذا(٢) استحال إليها النارُ المركبةُ ، التى تكون منها الشُّهُبُ ، استحالةً تامة ؛ شفَّتْ ، وظُنَّ أنها طَفِئَتْ .

= أما مادة « حضف » فلم أجد فيها هـذا المعنى ، فرجحت المادة الأولى على الثانية .

أما جواب هذا السؤال ، فقد أتى به « الشيخ » قبل السؤال ، قال :

يشاهد فى بعض الأحيان أن يكون أعالى الشعل ، أكثر من أصلها : انفراجا وحجما ، وانتشارا .

فبمقتضى قاعدة المعترض ، يجب فى هـذه الحال : بأن يكون أعالى الشعل لا ظل له ، وأسفلها ، له ظل .

ولـكن يشاهد حتى فى هذه الحال أن الأمر بالعكس من ذلك :

وأنه دائما ، يكون أسفل الشعل شفا ، لا ظل له ، وأسفلها كثيفا له ظل ؛ سواء كانت الأصول أكثر حجما وانتشارا أو لم تكن .

وقبل أن أغادر هذا الموضع إلى غيره ، أقف أيضا وقفة أشد قصرا بجانب كلمة « تحجمه » فأقول :

إنها قد وردت فى نسخة أخرى هكذا « تجحمه » ، والأولى أنسب لأنها من الحجم ، وأما الجحم ، فلا مناسبة له هنا .

(١) هذه هى النتيجة التى مهد لها من أول البحث إلى هنا .

وقوله : « شفافة » قد عرفت ما فيه انظر ص ٢٩٥ .

(٢) زيادة إيضاح لما سبق ، وفيه أيضا تعريف بسبب حدوث مايسمى بالشهب . =

ولعلّ (١) ذلك من أسباب طُفُوئها أحيانًا عندنا .

والأشبهُ (٢) أن أكثر السببِ فى ذلك عندنا ، استحالةُ النارية هواءً ،

= ذلك أنه يرى أن الدخان الكثير المتجمع إذا ارتفع عن سطح الأرض ، اشتدت حرارته ؛ لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة ابخرتهما ، وقربه من الأثير؛ فاشتعل طرفه العالى أولا ؛ ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرؤى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان ، إلى طرفه الآخر .

وذلك هو المسمى بالشهاب .

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرئية ، لعدم الإضاءة ، فظن أن النارطفئت ، ـ بفتح الطاء ، وكسر الفاء وفتح الهمزة ، طفوءا ، بوزن قعودا بمعنى انطفأت . وأطفأها غيرها ـ وما هى كذلك ، بل استحال كل ما كان غريبا عن جوهرها ، إليه ، فصارت إلى طبيعتها التى تقتضى ألا ترى ، لشفيفها .

(١) يريد أن يفسر طفوء النار على سطح الأرض فى بعض أحوالها ، بمثل مافسرت به حال الشهب من أنها تصفو أحيانا من الأوضار الغريبة عنها حتى تشف فلا ترى فيظن أنها انطفأت ؛ وما هى بمنطفئة .

ويلاحظ أن « كلمة طفوء بوزن قعود التى هى مصدر طفىء ، بوزن فرح » قد وردت فى طبعة ليدن « طفو » بطاء وفاء مضمومتين وواو مشدة كأنه مصدر طفا ، ولا مناسبة لهذه المادة بما نحن فيه .

(٢) لما فسر انطفاء النار التى على سطح الأرض ، فى قليل من أحوالها ، فابسر به انطفاء الشهب ، من أن ذلك ليس انطفاء ، ولكنه تخلص من =

وانفصالُ الكثافةِ الأرضيةِ دُخانًا ، الذى كلما قويت النارُ يجبُ أن يكون أنقصَ ؛ لأنها تكون أقدرَ على إحالة الأرضيةِ بالتمام نارا ؛ فلم يبقَ ما يكون دُخانا ، بقاءَهُ فى النار الضعيفةِ .

وهذه[1] النكتةُ ، غير مناسبةٍ بحسَب النوعِ للغرض؛ ومناسبةٌ بحسب الجنسِ * .

= الأوشاب الغريبة التى كانت تسبب كثافتها فترى .

أراد أن يفسر انطفاءها فى أكثر الأحوال ، فقال :

لعل السر فى انطفاء النار التى على سطح الأرض غالباً ؛ أن النار تستحيل هواء ، على ماسبق ص ٢٦٧

وأما الأوشاب الغريبة الأرضية فإنها تنفصل عنها دخانا .

وهذا الدخان يكثر — كما هو مشاهد — كلما كانت النار ضعيفة ؛ لأنها لاتقوى على تحويل المواد المكونة له نارا ، فيظهر على أتمه ، غير منقوص منه شىء .

وأما إذا كانت النار قوية ؛ فإنها تستطيع أن تحيل الجانب الأكبر من هذا الدخان نارا ، فلا يبقى منه إلا شىء ضئيل ، يرى منسربا فى الهواء ، وينبعث من الجانب الذى يكون أضعف جوانبها اتقادا ، واشتعالا .

(١) كان الحديث الذى قبل هذه « النكتة » فى المركبات ، وكيفية تكوينها للمزاج .

وانجر الكلام بعد ذلك إلى الرد على المخالفين .

والبحث الذى اشتملت عليه هذه النكتة ، حول العناصر لاحول المركبات لذلك لم يكن مناسبا للمقام . =

تنبيـه :

انظر (١) إلى حكمة الصانع .

بَدَأَ فخَلق أصولا .

ثم خلق منها أمْزِجَةً شتى .

وأعَدّ كلّ مزاجٍ لنوعٍ

وجعل أخْرَجَ الأمْزِجةِ عن الاعتدالِ ، لِأَخْرَجِ الأنواع عن الكمال .

وجعلَ أقربَها من الاعتدال الممكنِ ، مزاجَ الإنسان ؛ لتَستَوْكِرَهُ نفسُه الناطقةُ *.

= فاعتذر « الشيخ » عن ذلك بأنها وإن لم تناسب من قرب . أى لم تكن فى موضوع المركبات الذى الحديث فيه ؛ فهى مناسبة من بعد لأن المركبات التى هى موضوع الحديث تتكون من العناصر ؛ وهذا بحث حول العناصر ، وهى ذات صلة بالمركبات .

(١) يريد « الشيخ » بهذه الفقرات أن يبين مناسبة ماسبق ، لما يأتى فيقول :

خلق الله الأصول ، التى هى العناصر الأربعة .

وباختلاطها واجتماعها ينشأ عنها مزاج هو نتيجة تفاعل الكيفيات المختلفة .

ولأن هذه الكيفيات يمكن زيادتها ونقصانها على أنحاء شتى ، نتيجة لزيادة كميات العناصر ونقصانها ، قال : إن الأمزجة على أصناف شتى .

وكل مزاج يغاير ماعداه من الأمزجة ؛ لذلك يكون كل مزاج نوعا مستقلا برأسه . =

= ومن هذه الأمزجة مايكون قريبا من الاعتدال .

ومنها مايكون بعيداً من الاعتدال .

وكلما كان المزاج بعيداً من الاعتدال ، يكون بعيداً من الكمال .

وكلما كان قريبا من الاعتدال ، يكون قريبا من الكمال .

وأقرب الأمزجة جميعا من الاعتدال ، هو مزاج الانسان .

وذلك لأن نفس الانسان ، من العوالم الخيرة ، فمن المناسب أن يكون وكرها ، وأداتها أشبه شيء بها ، أى أقرب مايكون من الكمال .

ويظهر أن « الشيخ الرئيس » قد تأثر بـ « المعلم الثانى » إذ يقول فى « عيون المسائل » ص ٧٣ من المجموع ط صبيح .

« وحقيقة المزاج : هو تغير الكيفيات الأربع ، عن حالها ؛ وانتقالها من ضد إلى ضد .

وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية ، وتأثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسطة .

حكمة البارى تعالى فى الغاية ؛ لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال .

وجعل النوع ، الأقرب من الاعتدال ، مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة » .

ويلاحظ أن « الشيخ الرئيس » و « المعلم الثانى » توافقت عبارتهما على اعتبار النوع الانسانى أقرب الأنواع من الكمال ، لأنه أكملها ؛ إذ الاعتدال المزاجى الكامل « ليس بموجود » كما يروى « الطوسى » عن « الشيخ الرئيس » .

وفى قول « الشيخ الرئيس » :

« لتستوكره النفس » .

إشارة إلى تجرد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج ، نسبة الطائر إلى وكره .

النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية

تنبيـه :

إرجع[1] إلى نفسك ، وتأمل :

إذا كنتَ صحيحا ، بل وعلى بعضِ أحوالِك غيرِها ؛ بحيث تَفْطُن للشىء فطنةً صحيحة ؛ هل تَغْفُلُ عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسَك ؟ ! .

ما عندى : أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائمَ فى نومه ، والسكران فى سكره ؛ لا تعزب ذاتُه عن ذاتِه ؛ وإن لم يثبت تمثُّلُه لذاتِه فى ذكره .

---

(١) يريد أن يثبت أن النفس الإنسانية :

موجودة .

وأنها ليست هى البدن .

فيقول :

إن الإنسان إذا كان صحيح الإدراك كامله ، بل وإذا كان غير صحيح الإدراك وغير كامله ، بأن كان :

معطل الحس الظاهر ، كالنائم .

أو معطل الحس الظاهر والباطن جميعا ، كالسكران .

ولكن بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة سليمة .

فإنه فى هذه الحال ، لايغفل عن وجود ذاته .

فقوله :

« بل وعلى بعض أحوالك غيرها » .

يريد به بعض أحوال الإنسان التى لايكون فيها صحيحا كامل الصحة ، مع حصول ، أصل الفطنة والإدراك ، كالنائم والسكران . =

ولو[1] توهمتَ ذاتَك، قد خُلِقَتْ أولَ خَلْقِها، صحيحةَ العقل والهيأةِ.

وفُرِضَ أنها على جملة من الوضع والهيأة، بحيث لا تنظرُ أجزاءَها، ولا

تتلامس أعضاؤُها؛ بل هي مُنْفَرِجَةٌ ومُعَلَّقةٌ لحظةً ما، في هواء طَلْق.

وجدتَهَا قد غَفَلَتْ عن كل شيء، إلا عن ثبوت أنيّتها *.

= وما دام الإنسان في حال تعطل حواسه الظاهرة والباطنة، يدرك وجوده.

إذن ففيه شيء غير مدرك بالحس، وما دام كذلك، فيكون غير البدن.

وفي الوقت ذاته هو موجود، يعترف به، ولا يمكن إنكاره

(١) زيادة إيضاح للأمر الذي انتهى إليه في الفقرة السابقة.

ذلك: أنه لو توهم الإنسان ذاته أول ما خلقت، بحيث لا يكون له تذكر لشيء مضى، ويقطع صلته بالماضي تماما؛ لكن بشرط أن يكون صحيح العقل، ليستطيع الإدراك والحكم، وبشرط أن يكون صحيح الهيأة: أي الجسم، حتى لا تؤثر حالته الجسمية، على حالته النفسية والعقلية، فتشوش عليه فكره وحكمه.

وفرض مع ذلك، بحيث لا يبصر شيئا من أجزاء جسمه، وبحيث لا تتلامس أعضاؤه، وبحيث يكون في هواء طلق، لا يحمل كيفية غريبة من حر، أو برد

وباجتماع هذه الاشتراطات، يكون الإنسان معطل الحس الظاهر تماما.

فإذا أدرك بعد ذلك، أن ذاته موجودة، تكون هذه الذات شيئا، غير الجسم الذي لا يدرك إلا بالحس.

فتكون ذات هذا الإنسان موجودة.

وتكون شيئا غير جسمه وبدنه.

تنبيـه :

بما تدركُ[1] ـ حينئذ ، وقبلَه ، وبعدَه ـ ذاتَك ؟! .

وما المدرَكُ من ذاتك ؟! .

أترى المدرِكَ أحدَ مشاعرِك مشاهدةً ؟ ! .

أم عقلَك ، وقوةً غيرَ مشاعرِك ، وما يناسبها ؟! .

---

(١) يحاول هنا أن يبين الأداة التى يكون بها إدراك الإنسان لذاته ، بعد ما أثبت فى التنبيه السابق حصول هذا الإدراك .

قال :

بماذا تدرك ذاتك فى هذه الحال الذى فرضناك فيها متناسياً للماضى، كأنك مخلوق الآن .

وفرضناك أيضا فيها معطل الحس الظاهر ، وما يرتبط عمله بعمله من قواك الأخرى .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« بماذا تدرك حينئذ ... ذاتك » .

أما قوله :

« وقبله ، و بعده » .

فالظاهر أنه يقصد أن يدخل فى التساؤل ، إدراك الإدراك لذاته قبل وقت هذا الافتراض ، و بعد وقت هذا الافتراض .

أى فى غير حال هذا الافتراض .

كأنه عمم، وقال : بماذا يدرك الإنسان ذاته ، فى كل وقت، وعلى أية حال؟!

فإن كان عقلك ، وقوةً غير مشاعرك بها تدرك :

أَفبِوَسطٍ تُدرِكُ ؟!.

أم بغير وسط ؟!

ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط ؛ فإنه لا وسطَ .

= وقبل أن يجيب على هذا السؤال ، أورد سؤالا آخر هو قوله :

« وما المدرك من ذاتك ! »

فهل نقرؤها بكسر الراء ، فيكون تكرارا محضا ، للسؤال الأول ؟!

هكذا صنع صاحب طبعة « ليدن » .

ولكن إذا لاحظنا : أن « الشيخ » يبحث عن أمرين :

المدرك بكسر الراء .

والمدرك بفتح الراء .

ولاحظنا أيضا : أنه فى آخر هذا التنبيه ، لم ينه الكلام ، بل ربط آخرا هذا التنبيه ، بما يأتى بعده أشد ربط ، حيث قال : « ثم انظر » ، ثم جعل ما أمر بنظره هو ما يأتى فى التنبيه بعده ؛ حتى لكأنهما فصل واحد وتنبيه واحد.

ولاحظنا ثالثا : أنه بدأ التنبيه التالى بقوله :

« أتحصل أن المدرك — بفتح الراء — منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك » .

وهو إن كان فى صورة سؤال ، إلا أنه إيضاح للمدرك — بفتح الراء — فهو بالإجابة أشبه منه بالسؤال .

رجحنا أن نقرأ العبارة الثانية ، وهى :

« وما المدرك من ذاتك » . =

فَبَقِيَ أن تدركَ ذاتَك من غير افتقارٍ إلى قوة أخرى ، وإلى وسط .

فبقى أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك ، بلا وسط .

ثم انظر* .

= بفتح الراء ، فيكون سؤالا غير الأول .

كأن « الشيخ » طرح سؤالين :

أحدهما : خاص بالمدرك — بكسر الراء —

وثانيهما : خاص بالمدرك — بفتح الراء — .

ثم أجاب عن السؤال الأول ، وأنهى بإجابته التنبيه ، لكن لكونه ارتبط بسؤال آخر لم يجب عنه بعد .

فتح باب الكلام بأمره بالانتظار .

ثم شرع فى التنبيه التالى بالجواب عن السؤال الثانى .

ولعل « الشراح » قد فطنوا لهذا الذى لم يفطن له « صاحب طبعة ليدن » .

قال « الإمام » :

« لما ذكر أن الإنسان شاعر بذاته دائما ، أراد أن يبحث:

أن الشاعر هاهنا ، ما هو ؟!

والمشعور به ما هو ؟!

فذكر فى هذا الفصل أقسام الشاعر » .

وقال « الطوسى » :

« يريد التنبيه على أن الانسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شىء آخر :

وذلك بالبحث عن المدرك ، عند الفرض المذكور ؛ بل فى جميع أحوال الادراك ؛ ما هو ؟! =

تنبيـه :

أتُحَصّلُ : أن(١) المدرَكَ منك ، أهومايدرِكُه بصرُكَ من إهابك ؟!.

= وكذلك المدرك .

و بدأ بالمدرك وقسمه ... الخ » .

* * *

نعود بعد ذلك إلى جواب السؤال الأول ، التى يدور حول المدرك ـ بكسر الراء ـ فإن « الشيخ » قد قسمه:

إلى المشاعر المشاهدة ، يعنى الحس الظاهر .

و إلى العقل وقوة غير المشاعر المشاهدة .

و باطل أن يكون بالحس الظاهر ؛ إذ أنه فى الحال التى أشار إليها «الشيخ» ص ٣٠٦ كان الحس الظاهر معطلا ، فلا بد أن يكون المدرك شيئا غيره .

فهو إذن إما العقل ، أو قوة أخرى معه غير الحس الظاهر .

ثم قسم « الشيخ » عمل العقل ، وما معه إلى قسمين :

ا — أن يكون إدراكها بوسط .

ب — أن يكون إدراكها بغير وسط .

و باطل أن يكون بوسط ؛ لأنا فى الفرض المذكور ص٣٠٦ قد جعلنا الإنسان غافلا عن كل شىء ، إلا عن ذاته المدركة .

فتعين أن يكون الإدراك بغير وسط .

أى يكون المدرك هو عين المدرك .

(١) هذا هو جواب السؤال الثانى ، الذى نبهنا عليـه ص٣٠٩ ، الخاص بالبحث عن المدرك ـ بفتح الراء ـ من الانسان .

=

لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه، وتبدل عليك؛ كنت أنت أنت.

أو هو ماتدركه بلمسك؟! وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك.

لا؛ فإن حالها ماسلف.

ومع ذلك، فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض، أغفلنا الحواس عن أفعالها.

فتبين(١) أنه ليس مُدرَكك حينئذ عضوا من أعضائك، كَقَلْبٍ، أو دِمَاغٍ.

وكيف!!، ويخفى عليك وجودُهما إلا بالتشريح.

ولا مُدْرَكُك؛ جملةٌ من حيث هى جملة.

= وقد قال «الشيخ» فيه:

إنك، وأنت فى تلك الحال التى تكون فيها غير مبصر لجسمك، ولا محس بشىء من أعضائك، لعدم تلامسها، إلى آخر ماذكرناه في تصوير تلك الحال ص ٣٠٦:

لايمكنك أن تدعى أن مدركك، هو ماينساله البصر من إهابك؛ لأنك مهمل حواسك، فلست مدركا إهابك، الذى لاينال إلا بالحس.

وأيضا؛ فإنك لو انسلخت عن إهابك، وحل محله غيره، لكنت أنت أنت، لم تتغير، ولم تتبدل.

ولا يمكنك أيضا أن تدعى: أن مدركك، هو شىء من أعضائك الظاهرة، لأنه يقال فيها ماقيل فى الاهاب سواء بسواء.

(١) وإذ كان قد بطل أن يكون مدركك شيئا من أعضائك الظاهرة =

= بحجة أنك فى هذه الحال ، غافل عن كل جسمك .

فبين من هذا أيضا ؛ أن مدركك لايكون شيئا من أعضائك الباطنة كقلب أو دماغ ؛ إذ المفروض أنك غير محس لشيء من أعضائك ، وفضلا عن ذلك ؛ فإن هذه الأعضاء الداخلية لايمكن معرفتها إلا بعلم خاص ، هو المسمى بعلم التشريح ؛ والمفروض أنك مقدر وجود انسان ليس له عهد سابق بعلم ولا بتعليم .

فمدركك إذن ليس شيئاً من أعضائك الباطنة ، كما أنه ليس شيئا من أعضائك الظاهرة .

كذلك ليس يمكنك أن تدعى أن مدركك جملة الجسم من حيث هو جملة.

لأن الانسان يكون مدركا لذاته ، فى الوقت الذى يكون غافلا فيه عن مجموعة جسمه .

وأيضا فإن إدراك المركب ، لاينفك عن إدراك أجزائه الظاهرة أو الباطنة ، وقد بينا أنه يكون مدركا لذاته ، دون أن يكون مدركا لشيء من أعضائه الظاهرة أو الباطنة .

فبطل أن يكون مدركك ، هو جملة جسمك .

وإذ قد بطل أن يكون المدرك جزاء من الجسد : ظاهراً ، أو باطنا .

وأن يكون كلا .

تعين أن يكون مدركك شيئا ، لاينال بالحس .

كذلك سيبين أنه ليس مما يدرك بما يشبه الحس ، من التخيل والتوهم .

وذلك ظاهر لك :

مما تمتحنه من نفسك .

ومما نُبِّهْتَ عليه .

فَمُدْرَكُكَ ، شيءٌ آخرُ غيرُ هذه الأشياء ، التي قد لاتدركها ، وأنت مدركٌ لذاتك .

والتي لا تجدها ضروريةً ، فى أن تكون أنت ، أنت .

فَمُدْرَكُكَ ، ليس من عداد ما تدركه حسا ، بوجه من الوجوه .

ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره * .

وهم وتنبيــه :

ولعلك (١) تقول : إنما أُثبتُ ذاتى بوسطٍ من فعلى .

---

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق ص٣٠٩ أن الإنسان يدرك ذاته بغير وسط . فاستشعر هنا اعتراضا على ذلك ، فحكاه ثم رده .

أما حكايته فهى :

إن للانسان أفعالا ، كالتفكير والادراك ونحوهما . فيستطيع الانسان أن يدرك ذاته بتوسط هذه الأفعال ، ضرورة أن الفعل ، لا يصدر عن غير فاعل . كما يحكى أن « كانت » الفيلسوف الألمانى ، حين شك فى كل شيء لم يستطع أن ينكر ذاته ووجودها ، لأنه إن كان قد شك فى كل شيء فأطرح بالشك كل شيء ، فانه لم يستطع أن يطرح الشك نفسه ، والشك ظاهرة من ظواهر التفكير والتفكير فعل . =

هي لديكارت الفرنسي !

فيجب إذن أن يكون لك فعلٌ تُثبتُه فى الفرض المذكور ، أو حركةٌ ، أو غيرُ ذلك .

= إذن هو موجود لانه يفكر .

وأما رده فهو :

أولا : إن نظرنا إلى الحالة الخاصة التى فرضناك فيها غافلا عن جميع أفعالك ومع ذلك كنت تدرك ذاتك ، على ماجاء فى ص٣٠٦.

فادراك الذات ، إذن ، ممكن بدون توسط شيء من أفعالها .

وثانيا : إن نظرنا إلى الأمر الأعم من ذلك ، وهو مراعاة واقع الأمر فنقول: هذا الفعل الذى تريد أن تستدل به على ذاتك .

هل هو فعل مطلق ، غير ملاحظ فيه إضافته لذاتك ؟!

إن كان كذلك ؛ فانما يثبت به فاعل مطلق ؛ إذ الفعل المطلق ، يثبت به فاعل أيا كان .

فلم تثبت ذاتك إذن ؛ لأنك فاعل خاص .

وإن كان الفعل الذى تريد أن تستدل به على وجود ذاتك ، فعلا خاصا ، مراعا فيه إضافته إلى ذاتك .

يكون « فعلك » أى المضاف والمضاف إليه هو المستدل به .

فذاتك ، إذن ، جزء من هذا المركب ، ووجود الجزء سابق على وجود الكل، فوجب أن تكون الذات معروفة ، قبل أن يضاف إليها الفعل ، ليتكون منهما هذا المركب .

ولا أقل من أن تكون الذات معروفة مع الفعل . =

فى اعتبارِنا الفرضَ المذكور ، جعلناكَ بمعزلٍ من ذلك .

وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك :

إن أثبَتّـهُ فعلا مطلقا ، فيجب أن تُثبت منه فاعلا مطلقا ، لا خاصا ؛ هو ذاتك بعينها .

= وعلى أية حال ، فلم تثبت الذات بالفعل .

فثبت أن إدراك الذات ، إنما كان بغير وسط .

* * *

وأحب أن أنبه فى هذا المقام إلى عبارة لـ « الطوسى » لعل فيها تحديدا لبعض العوامل التى كان لها أثر فى توجيه التفكير الاسلامى وجهة خاصة .

قال « الطوسى » :

و « الفاضل الشارح » نسب كلام « الشيخ » فى هذه الفصول ، إلى التطويل ، ورام اختصاره ، بحجة : على أن ذات الانسان ، ليست هى أعضاءه ، فقال :

الانسان عالم بثبوته ، وإن كان غافلا عن جميع أعضائه .

والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

فذاته مغايرة لأعضائه .

وهذا هو الذى قرره « الشيخ » بعينه .

ثم عارضه : بأن الانسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها .

فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام . =

وإن أثبتَّــهُ فعلا لك ، فلم تُثبت به ذاتَك ، بل ذاتُك جزء من مفهوم « فعلك » ــ من حيثُ هو فعلُك ــ فهو مثبَت فى الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذاتُك مُثْبَتَةٌ لا به * .

إشارة :

هو(١) ذا يتحركُ الحيوان بشىء غيرِ جسْمِيتِهِ التى لغيره .

= وأقول : ليت شعرى مايريد بالنفس التى يقولون بها ؟ ! !

إن أراد به ذات الانسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة .

وإن أراد بها شيئا آخر ، فـ « الشيخ » لم يقل بها .

وينبغى أن يعلم : أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع ، تقربا إلى الجهال » .

فيظهر من هذا أن حملة الجمهور على الفلسفة كانت فى هذا العصر عنيفة ، وأن رأيه كان من القوة بحيث يخشى بأسه ، ويعمل حسابه ، بصرف النظر عن أن « الامام » كان كما اتهمه « الطوسى » أو لم يكن .

فانما أردت أن استدل بنفس الاتهام لا بصحته .

ولو أنك رجعت إلى ما كتبناه عن عصر الغزالى ، لوجدت أن هذه الروح كانت مسيطرة على العصر ، وكان العلماء يعملون لها حسابا .

(١) مر بنا ص ٣٠٥ ما أثبت به « الشيخ » وجود النفس ، وأنها شىء غير البدن .

=

وبغيرِ مِزاجِ جسمهِ، الذى يُمانعهُ كثيراً حالَ حركتِه، فى جهة حركته، بل فى نفس حركتِه.

= وهذه محاولة أخرى لإثبات أن النفس غير البدن، وغير مزاج البدن.

وهذه المحاولة تعتمد فى إثبات ذلك على الحركة والإدراك، حيث يتبين أنه لا يمكن ردهما إلى البدن، ولا إلى المزاج، فواجب أن يكون هناك شىء غير البدن والمزاج، ترتبط به الحركة والإدراك. هو النفس.

وهذه المحاولة هى نفس المحاولة التى يمكن بها إثبات صور سائر الأنواع وقواها

قال « الطوسى » :

« إن صور المركبات، تقوّم موادها، وتجعلها شيئا ما غير المواد، فهى :

من حيث هى كذلك، مبادئ لفصول منوعة.

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة، هى قوى وطبائع.

فمن الأفعال الصادرة عنها، حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها؛ المتداعية إلى الانفكاك، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة.

والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر، معدنية.

ومنها الأفعال النباتية، التى منها جمع أجزاء أخر، من الاستقصات، وإضافتها إلى موادها، وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد.

والصورة التى تصدر عنها هذه الأفعال، مع الحفظ المذكور، نفس نباتية.

ومنها الأفعال الحيوانية، التى هى الحس والحركة.

والصورة التى يصدر عنها هذان الفعلان، مع الأفعال النباتية، والحفظ المذكور نفس حيوانية. =

= وأما النفس الانسانية ، فهى التى تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه » .

* * *

و بعد إحاطتك علما بما سبق ، نعود بك إلى الشرح ، فنقول :

إن الانسان يتحرك ، فهذه الحركة تقتضى محركا .

هذا المحرك لا يمكن أن يكون مبدؤه الجسمية التى فى الإنسان، و إلا لوجب أن يكون كل جسم مبدأ للحركة .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« يتحرك الإنسان بشىء غير جسميته التى لغيره »

كذلك لا يمكن أن يكون مبدؤ الحركة الإرادية فى الإنسان ، هو مزاجه إذ المزاج يتطلب :

« حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه :

إما مطلقا .

و إما بحسب مكانه .

أو ما اتفق وجوده فيه » .

على ماسبق ص١٦٧» .

وأكثر من ذلك ، أن المزاج يمانع الانسان كثيرا حال تحركه .

فمثلا إذا أراد الانسان أن يرقى جبلا ، فإنه يريد « الفوق » ، ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه ، يقتضى « جهة تحت » .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« يمانعه كثيرا حال حركته ، فى جهة حركته » .

بل إن المزاج يمانع الانسان فى نفس الحركة وأصلها : =

وكذلك[1] يُدركُ بغيرِ جِسْمِيتِّهِ ، وبغير مزاج ِجِسْمِيتِّه ؛ الذى يَمْنَعُ عن إدراكِ الشَّبيهِ ، ويستحيلُ عند لِقاءِ الضدِّ .

فكيفَ يُدركُ به ؟! .

= فاذا أراد أن يتحرك ، قاومه مزاجه الذى يتطلب السكون لثقله .

إذن مبدأ الحركة فى الانسان ، غير جسمه ، وغير مزاجه . ولك أن تسمى ذلك بالنفس ، على ماسيجىء .

(١) هذا هو الاستدلال بالادراك على أن النفس غير البدن ، وغير مزاج البدن .

وبيان ذلك :

أنه لا يمكن أن يكون مبدؤ الادراك فى الانسان هو الجسمية ، وإلا لوجب أن يكون كل جسم مدركا .

وهو خلف باطل .

كذلك لايمكن أن يكون مبدأ الادراك فى الانسان ، هو مزاج بدنه لأمرين :

أحدهما :

أن المزاج — كما يقول « الشيخ » — لايتأثر بشبيهه فى الكيفية ، والادراك انفعال وتأثر ، وإذن فلا يدرك المزاج الكيفيات التى تشبهه .

وعند هذا القدر وقف « الشيخ » كما ترى فى عبارته .

وعندى أن الاستدلال ناقص ، يحتاج إلى أن يزاد عليه أنه مادام المزاج ، لا يدرك الكيفيات التى تشبهه ، وما دامت هذه الكيفيات المشابهة له ، يمكن للانسان أن يدركها ، فلا بد أن يكون إدراكها بشىء آخر غير المزاج . =

= فهذا الشىء الآخر هو النفس . وهو المطلوب .

هذا مايقتضيه تمام الدليل ، فهل طواه « الشيخ » لظهوره ؟ ! .

إن كان كذلك فلى عليه تساؤل ؛ هو :

كيف يمكن لهذا الشىء الآخر وهو المسمى بالنفس أن يدرك تلك الكيفية المشابهة لكيفية المزاج ؟ !.

المعقول ، بل والمقرر أيضا لدى الفلاسفة ـ خصوصا «أرسطو» ـ أن أدراك النفس للمحسوسات ، إنما هو بوساطة آلات الحس ، ولذا يقول « أرسطو »: « من فقد حسا ، فقد علما بمقداره » .

فاذا كانت الحواس لايمكنها أن تدرك صاحب الكيفية المشابهة لكيفية المزاج ، فأنى للنفس أن تدركه !!!.

ثانيهما ؛

أن المزاج فى الانسان ، إذا خالط ولامس مالايشبهه فى الكيفية ، تأثر به ، وانفعل عنه ، كما أن الشىء الملامس يتأثر أيضا و ينفعل ؛ كما إذا لامس حار باردا ، فان الحار يتنازل عن جزء من حرارته للبارد ، والبارد يتنازل عن جزء من برودته للحار ، فيأخذ كل منهما درجة من الحرارة أو البرودة ، هى وسط بين حرارة الحار ، و برودة البارد .

ومقتضى ذلك : أن المزاج الذى كان للانسان حين بدء الملامسة ، قد زال فلم يكن هو المدرك لهذا الشىء الملامس .

إذن فالمدرك له شىء آخر غير المزاج ، ذلك الشىء هو المسمى بالنفس .

هذا مايقوله « الشيخ » كما يفصح عنه نص عبارته . مع ضميمة أدخلناها عليه من عندنا ، على نحو ماسبق فى الوجه الأول . =

ولأن(١) المزاجَ واقعٌ فيه بين أضدادٍ متنازِعةٍ إلى الانفكاك؛ إنما تُجبرُها على الامتزاجِ والالتئامِ، قوةٌ غيرُ ما يتبع التئامها: من المزاج.

وكيف!! وعلةُ الالتئامِ وحافظُه، قبلَ الالتئام، فكيف لا يكون قبلَ مابعدَه.

= ولكن لى أيضا على هذا الوجه استفسار هو:

لم لا يكون الإدراك قد تم بوساطة المزاج الأول، لأنه حين يمس الشىء المخالف، ينقل للنفس كيفيته قبل أن يتحول ويتغير؛ إذ أنه بعد أن يتحول إلى كيفية وسط بينه وبين المحسوس، لايدرك؛ لأن المحسوس يصير شبيها له فى الكيفية، وقد مر فى الوجه الأول: أن المزاج لا يدرك شبيهه فى الكيفية.

ولو قلنا: إن المزاج، قبل أن يتغير ويأخذ الكيفية الوسط. لاينقل للنفس كيفيته؛ للزم أنه بعد أن يتغير ويوافق المحسوس فى الكيفية، لاينقل أيضا؛ لأنه يصبح شبيها، وقد مر فى الوجه الأول: أن المزاج لاينقل كيفية ما يشبهه.

وإذن يلزم عليه أن المزاج:

لايدرك شبيهه.

ولا يدرك ضده.

فلا يكون وجوده ضروريا للنفس فى إدراك المحسوسات؛ كيف ومن فقد حسا، فقد علما بمقداره.

(١) هذا استدلال بوجود المزاج نفسه على وجود النفس. =

وبيانه :

أن المزاج ، كيفية تحدث من اجتماع عناصر مختلفة الكيفيات ، فينشأ من اجتماعها واختلاطها ، كيفية وسط ، هي المسماة بالمزاج ، على مامر بيانه ص٢٨٤

فهذه العناصر المختلفة متنافرة بطبعها ؛ فلا بد من جامع يجمعها قسرا ، ويؤلف بينها ، لتتفاعل وينشأ عنها المزاج .

فلا بد لها من جامع .

وحتى بعد أن تجتمع ، فهي متنافرة ومتداعية بطبعها إلى النفرة والانفكاك لأن اجتماعها لم يكن مقتضى طبعها ، بل كان بقاسر ، فلو زال هذا القاسر ، لزال اجتماعها ، وانحلت .

فلا بد لها إذن من حافظ يحفظ هذا الاجتماع ويستبقيه .

فإذن هناك جامع وحافظ :

أولهما : علة وجود الاجتماع ، والائتلاف .

وثانيها : علة بقاء الاجتماع والائتلاف .

وهما سابقان على هذا الاجتماع .

كذلك يقول « الشيخ » .

وعندي أنه ، ليس لدينا مايلزم عقلا ، وجوب أن يكون حافظ الاجتماع والائتلاف ، سابقا على وجودهما ، فما يمنع أن يكون مقارنا لوجودهما !!!

نعم هذا مسلم ، بالنسبة لموجد الاجتماع .

وهذا الاعتراض ، ليس مفوتا لغرض « الشيخ » ؛ إذ يكفي أن يكون هناك علة لوجود هذا الاجتماع .

فهذه العلة هي شيء غير المزاج ، وغير الجسم ، هي النفس وهو المطلوب .

* * *

نعود بك بعد إلى شرح بعد ألفاظ ، وردت فى نص « الشيخ » .

فقوله :

« إنما يجبرها — يعنى الأضداد — على الامتزاج والالتئام ، قوة ، غير ما يتبع التئامها من المزاج » .

يعنى بالقوة : المزاج

فكأنه قال : إنما يجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج ، شىء غير المزاج .

وقوله :

« وكيف !!! » .

معناه : أنه كيف لايكون مايجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج؛ شيئا غير المزاج ؛ وعلة الامتزاج وحافظه ، قبل الامتزاج ، ضرورة تقدم العلة على المعلول !!

فكيف لاتكون العلة المتقدمة ضرورة ، قبل معلولها ، المتأخر ضرورة!!

إذن العلة وهى موجد الامتزاج وحافظه ، سابقة على الامتزاج فالمزاج .

وهذه العلة ، ليست الجسم للمرض ٣٠٦، فهى شىء غير الجسم وغير المزاج : هى النفس .

وهو المطلوب .

أما قول « الشيخ » بعد :

«وهذا الالتئام ؛ كما يلحق الجامع وهن ، أو عدم ؛ يتداعى إلى الانفكاك»

فليس مفهوما إلا أن يكون المراد من النفس،النفس النباتية، أو الحيوانية وهما موجوداتان فى الإنسان بخصائصهما .

إذ هما اللتان يعقل لحوق الوهن والعدم لهما .

وهذا الالتئام، كلما يلحق الجامعَ الحافظَ وَهْنٌ، أو عَدَمٌ، يتداعى إلى الانفكاك.

فأصلُ(١) القوى المدرِكةِ والمحرِّكةِ والحافظةِ للمزاج، شيء آخر؛ لك أن تُسميهُ النفسَ.

وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنِك.

ثم فى بدنك *

= أما النفس الإنسانية، فليس يعقل ضعفها، أو عدمها، كما ستعلمه.

وإذا كان الأمر كذلك، فيكون «الشيخ» إلى الآن لم يثبت إلا وجود أحد النفسين النباتية أو الحيوانية.

(١) هذه هى النتيجة المرتبة على ماتقدم.

* * *

فى أثناء هذه الإشارة، مر بك قول «الشيخ»:

«ولأن المزاج واقع فيه، بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنما يجبرها على الالتئام والامتزاج، قوة غير مايتبع التئامها من المزاج».

ومر بك أيضا شرحه.

وخلاصته:

أن النفس هى الجامعة للاستقصات؛ وهى بمقتضى ذلك، متقدمة على المزاج.

وهو يناقض ما هو مقرر عندهم من أن:

المركبات إنما تستعد لقبول صورها ــ التى هى نفوسها ــ عن مبدعها، بحسب أمزجتها المختلفة.

إذ أن ذلك يقتضى تقدم الأمزجة ، على تلك الصور : أعنى على تلك النفوس.

ولأجل هذا التناقض الظاهر ، أثار « الطوسى » هـذا الإشكال ، وحاول رده ، قال :

« وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور .

وهو أن يقال : إنكم قلتم : إن المركبات ، إنما تستعد لقبول صورها عن مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة .

ويجب من ذلك تقدم الأمزجة ، على تلك الصور .

والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان ، جامعة لاستقصاته .

والجامعة للاستقصات ، يجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب « الفاضل الشارح » عن ذلك (بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين .

ثم إنه يبقى ذلك المزاج ، فى تدبير نفس الأم ، إلى أن يستعد لقبول نفس.

ثم إنها تصير بعد حدوثها ، حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

وقال فى « رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى » :

واعلم أن الجامع لتلك العناصر ، غير الحافظ لذلك الاجتماع .

ولما كتب « بهمنيار » إلى « الشيخ » وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر فى بدن الانسان ، هو الحافظ لها .

قال « الشيخ » :

كيف أبرهن على ماليس ؟! فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين ، هو نفس الوالدين .

والحافظ لذلك الاجتماع :
أولا : القوة المصورة لذلك البدن :
ثم نفسه الناطقة .
ثم قال : وتلك القوة ، ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال ، بل هى قوى متعاقبة ، بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .
وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة ، إلى أن يحصل تمام الاستعداد ، لقبول النفس الناطقة .
فحينئذ توجد النفس) .
فهذا ما قال « هذا الفاضل » فيه .
أقول :
وقال « الشيخ » فى « الفصل الثالث » من « المقالة الأولى » من « علم النفس » فى « الشفاء » :
(فالنفس التى لكل حيوان ، هى جامعة استقصات بدنه ، ومؤلفتها ومركبتها على نحو تصلح معه : أن تكون بدنا لها .
وهى حافظة لهذا البدن ، على النظام الذى ينبغى) .
فقول « الشيخ » فى « الشفاء » و « الاشارات » يخالف ماذهب إليه « الفاضل الشارح » هاهنا .
وما نقله عن « الشيخ » فى « رسالته » .
وأيضا : إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى الناطقة !!
وإنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين ، يفعلان بإرادات متجددة وإن كانت القوة المصورة مدبرة .

والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التى تـكون بمنزلة آلات لها .

فـكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها !

وكيف فعلت بذاتها ! فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها .

* * *

ومانقتضيه القواعد الحـكمية ، التى أفادها « الشيخ » وغيره هو :

أن نفس الأبوين ؛ تجمع بالقوة الجاذبة ، أجزاء غذائية .

ثم تجعلها أخلاطا .

وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى .

وتجعلها مستعدة لقبول قوة ، من شأنها إعداد المادة ، لصيرورتها إنسانا .

فتصير بتلك القوة منيا .

وتلك القوة تـكون صورة حافظة ، لمزاج المنى ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المنى يتزايد كمالا فى الرحم ، بحسب استعدادات يكتسبها هناك ، إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية .

فتجذب الغذاء ، فتضيفه إلى تلك المادة ، فتنميها .

وتتكامل المادة ، بترتيبها إياها ؛ فتصير تلك المصورة ، مصدراً ، مع ما كان يصدر عنها ، لهذه الأفاعيل .

وهكذا : إلى أن تصير مستعدة ، لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضا .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا .

فيتم البدن ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة .

إشارة :

فهذا[1] الجوهرُ فيك واحدٌ ، بل هو أنتَ عند التحقيق .

= يصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، النطق .

وتبقى مدبرة فى البدن ، إلى أن يحل الأجل ...

فجميع هذه القوى ، كشىء واحد ، متوجه من حد ما من النقصان ، إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة .

فهى على اختلاف مراتبها ، نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك : أن الجامع للأجزاء الغذائية ، الواقعة فى المنيين هو نفس الأبوين .

وهو غير حافظها .

والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر .

والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول « الشيخ » :

إنها واحد ؛ بهذا الاعتبار .

وقوله :

إن الجامع غير الحافظ ؛ بالاعتبار الأول .

وبالجملة : فالغرض هاهنا على التقديرين ـ أعنى أن يكون الجامع والحافظ ، شيئين ، أو شيئا واحدا ـ حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شىء آخر ، هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن ، أو نفسا أخرى » .

(١) يشير إلى ما مر فى الإشارة السابقة ، من قوله : =

« فأصل القوى المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج ، شيء آخر – يعنى غير الجسم ، وغير المزاج – لك أن تسميه بالنفس .

وهذا هو الجوهر ، الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم بدنك » .

وقد استنبطت هناك فى الشرح ص٣٢٣ ، من قوله :

« وهذا الالتئام – يعنى بين العناصر المكونة للمزاج – كما يلحق الجامع الحافظ – وهو النفس على ماسبق بيانه – وهن، أو عدم، يتداعى إلى الانفكاك» .

أن النفس التى أثبتها «الشيخ» بهذا البيان ، وهى التى جعلها أصل القوى المحركة والمدركة ، والحافظة للمزاج ، هى النفس الحيوانى ؛ لأن النفس الحيوانى هو الذى يعقل عدمه .

أما النفس الإنسانى ، وإن كان حادثا عند « الشيخ » فهو غير منعدم ، على ما يأتى بيانه .

وقد نحى « الطوسى » فى شرحه نحو ما استنبطته أنا ، وإن لم يكن واضحا تمام الوضوح ، قال ، بصدد قول « الشيخ » :

« وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك » .

« وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن أقدم ، من تصرفه فى البدن ؛ لأنه يتعلق أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التى هى مبادىء الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية .

وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن » .

* * *

فمن هذا يلزم أن يكون الجوهر الذى يريد « الشيخ » أن يجعله هو أنت عند التحقيق ، هو النفس الحيوانى .

وله(١) فروعٌ وقوًى مُنبثَّةٌ فى أعضائك .

وإذا(٢) أحسستَ بشىء من أعضائك ؛ شيئا ، أو تخيّلتَ ، أو اشتهيتَ ، أو غضِبتَ ؛ ألقتْ العَلاقةُ التى بينه ، وبين هذه الفروع ، هيأةً فيه ، حتى تَفْعَلَ بالتكرر ، إذعانًا ما ، بل عادةً وخُلقا ؛ يتمكّنان من هذا الجوهر المدبِّر ، تمكُّنَ الملكات .

= وهو غير واضح بالنسبة لما هو مقرر فى فلسفة « الشيخ » على الخصوص ، وفى فلسفة غيره على العموم ممن يرى تجرد النفس عن المادة ، وبقاءها بعد مفارقتها .

إذ المقرر عند هؤلاء جميعا : أن الإنسان عند التحقيق ، هو النفس الناطقة لا النفس الحيوانية ، أو النباتية .

(١) أى لهذه النفس ، قوى متعددة :
كقوة الغضب من الأشياء المكروهة .
وكقوة الشهوة للأشياء المحبوبة .
وكقوة الجذب لشىء من الأشياء ... الخ .
هذه كلها جوانب للنفس ، فمن حيث إنها مباد للتأثير ، تسمى قوى .
ومن حيث إنها لا تفعل بذاتها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس ، تسمى فروعا .

(٢) شروع فى بيان الترابط الذى بين النفس ، وبين البدن وأنهما متفاعلان ، يفعل كل منهما فى الآخر ، أو فى تعبير آخر ، يؤثر كل منهما فى الآخر ، ويتأثر كل منهما عن الآخر .

وفى هذه الفقرة ، يوضح « الشيخ » كيف تتأثر النفس عن البدن ؟! وكيف يؤثر هو فيها ؟! =

وكما (١) يقع بالعكس :

فإنه كثيرا ما تبتدئ ، فتعرض فيه هيأة ما ، عقلية ؛ فتنقلُ العلاقةُ ، من تلك الهيأة ، أثرا إلى الفروع ؛ ثم إلى الأعضاء .

= يقول : إذا أحسست بأعضائك شيئا ــ والاحساس بالأعضاء لايكون إلا بالجواس الظاهرة ، أى بالبدن ــ أو تخيلت شيئا ــ والتخيل أيضا ، عملية حسية وإن كانت حسا باطنا ــ أو اشتهيت شيئا ، أو غضبت من شيء ؛ فحصل بمقتضى ذلك أثر فى البدن ؛ انتقل هـذا الأثر من البدن إلى النفس ، بمقتضى العلاقة التى تربطهما ، فتتكيف النفس كيفية خاصة ، نتيجة للتأثر الذى تلقته عن البدن .

وهذه الكيفية ، تسمى « حالا » إذا كانت سريعة الزوال .

فإذا تكررت ، أذعنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثرا، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال .

فإذا صارت كذلك :

سميت بالنسبة إلى النفس « ملكة » .

ولأن النفس بعد أن تصبح هذه الكيفية ملكة لها ، راسخة فيها ، تعود بدورها ، فتسخر الجوارح والأعضاء ، بمقتضى تلك الكيفية .

فتسمى تلك الكيفية ، مقيسة إلى الفعل « عادة وخلقا » .

أنظر ميزان العمل ص ٧١

(١) يريد أن يوضح الطرف الآخر للعلاقة القائمة بين النفس والبدن .

فقد وضح فى الطرف الأول ، تأثر النفس عن البدن .

وهنا يريد أن يوضح تأثر البدن عن النفس . =

أُنظر ؛ إنك إذا استشعرتَ جانبَ الله ، وفكَّرتَ في جَبروته : كيف يَقْشَعِرُّ جلدُك ، ويقفُ شعرُك ؟! .

وهذه(١) الانفعالاتُ والملكاتُ :

قد تكونُ أقوى.

وقد تكون أضعف .

ولولا هذه الهيئاتُ ، لما كانت نفس بعض الناس ، بحسَبِ العادة ؛ أسرعَ إلى التهتك ، أو الاستشاطة غضبا ، من نفس بعض غيره *

= يقول : إنه قد يحدث في النفس بادئ ذي بدء ، يعني لا من جهة البدن ، كيفيات وهيئات عقلية ؛ فبمقتضى العلاقة التي بينهما ، ينتقل من النفس إلى البدن أثر ، والبدن بدوره ، يوزع هذا الأثر على فروعه ، وأعضائه .

مثلا : إذا تذكرت عظمة الله ، وأخطرتها ببالك ، وتمعنت في جلالها وجبروتها أدركتك هيبة ، واستولى عليك رعب شديد حتى يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ، إذا كنت من ذوي القلوب الوجلة ، والشعور المرهف .

فتلك القشعريرة ، التي تعتريك ، فتدع شعرك يقف وجسمك ينتفض ، ليست إلا أثراً من آثار إمعان النفس في تفهم الجلال الأقدس .

(١) يعني أن هذه الكيفيات النفسانية ، التي تتكيف بها النفس ، أخذاً عن البدن وتأثرا به وكذلك الكيفيات البدنية التي يتكيف بها البدن أخذا عن النفس وتأثراً بها .

قابلة للقوة والضعف .

فهي مثلا في شخص أقوى منها في شخص آخر .

بل في النفس الواحدة ، تكون كيفية كالغضب ، أضعف أو أقوى من =

إشارة :

إدراكُ (١) الشيء :

هو أن تكونَ حقيقتهُ ، مُتَمَثِّلَةً عند المدرِك ، يشاهدها ما به يُدرِك .

= كيفية أخرى ، كالشهوة مثلا .

ولولا هذه الكيفيات وتفاوتها قوة وضعفا ، لما تفاوت أفراد الإنسان في قوى الشهوة والغضب ونحوهما ؛ فكان فرد منهم أعظم شهوة أو غضبا من فرد آخر .

ولعل مرجع القوة والضعف هذين إلى التكرر الذى أشار إليه سابقا بقوله: « ... حتى تفعل بالتكرر ، إذعانا ما ، بل عادة وخلقا ، يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات » .

(١) يقول « الطوسى » ممهدا لشرح هذه الإشارة :

« لما فرغ من إثبات النفس ، أراد أن يبين أحوال قواها .

وهى :

إما مدركة .

وإما محركة . . . » .

وحقا : إن « الشيخ » يتكلم فى هذه الإشارة عن الإدراك ، وماهيته ، ويستطرد فيذكر التجريد .

فأى نفس هذه التى تستطيع أن تجرد المادى عن الغواشى المحيطة به ؟!

أهى النفس الحيوانية ، التى قلنا : إن « الشيخ » لم يذكر إلا مايفيده إثباتها فقط ؟!.

أم النفس الإنسانية ، التى لم يعرض لما يستفاد منه ثبوتها ؟!. =

فإما[1] أن تكون تلك الحقيقةُ، نفسَ حقيقةِ الشيءِ الخارجِ عن المدرِك، إذا أدرَك.

وهذا باطل؛ فإنه قد تكون حقيقةَ مالا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة:

مثلُ كثير من الأشكال الهندسية.

بل كثيرٍ من المفروضات التى لا تمكن، إذا فرضت فى الهندسة: مما لا يتحقق أصلا.

= إن التجريد من خواص النفوس الإنسانية، دون جدال.

ومهما يكن من شىء فإن «الشيخ» يعرف الإدراك بأنه:

تمثل حقيقة الشىء عند المدرك، بحيث تكون تلك الحقيقة مشاهدة للقوة المعدة للادراك.

(١) يقسم «الشيخ» الحقيقة المأخوذة فى تعريف الإدراك إلى قسمين:

١ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة فى نفس المدرك — بكسر الراء — هى نفس حقيقة الشىء المدرك — بفتح الراء — الكائن فى الخارج بعيدا عن المدرك — بكسر الراء —.

٢ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة فى نفس المدرك — بكسر الراء — مثالا لحقيقة الشىء المدرك — بفتح الراء —.

إلا أن «الشيخ» قبل أن يستوفى التقسيم، بذكر جميع الأقسام الداخلة تحته، أخذ يناقش القسم الأول، ويزيفه؛ حتى إذا ماعرض للقسم الثانى، قرره وأكده، وادعى أنه المتعين للأخذ والقبول، ضرورة انحصار القسمة فى الأمرين، =

أو (١) تـكونَ مثالَ حقيقتِه، مرتسما فى ذات المدرِك ، غيرَ مباين له .

وهو الباقى *

= وفساد أولهما .

و يناقش الأول بأنه لو كان الإدراك يقتضى أن تكون حقيقة الشىء المدرك - بفتح الراء - حاضرة بنفسها ، فى نفس المدرك - بكسر الراء - لوجب أن يكون كل مدرك - بفتح الراء - موجودا فى الخارج .

والتالى باطل ، بدليل أننا ندرك كثيراً من الأشكال الهندسية ، التى لاوجود لها فى الأعيان .

بل ندرك كثيراً من الأشياء التى تفرض فرضا لمناسبة من المناسـبات كالانتفاع بها فى إجراء دليل الخلف مثلا ، مع أنها ممتنعة الوجود فى الأعيان .

فدل ذلك على فساد القسم الأول ، القائل : إن الادراك يقتضى أن يكون المتمثل فى نفس المدرك - بكسر الراء - نفس حقيقة الشىء الخارجى .

(١) هذا هو القسم الثانى الذى أشرنا إليه سابقا ، وقلنا : إن « الشيخ » أخره ليفرغ له بعض أن ينتهى من فساد القسم الأول .

ولذلك يعلق عليه قائلا :

« وهو الباقى » .

أى المتعين ، ضرورة انحصار القسمة فى الأمرين ، وفساد أولهما .

* * *

بقى أن نقول : إن فى عبارة « الشيخ » مايدل على أن موضـوع هذين القسمين ، هو المدرك - بفتح الراء - الخارج عن ذات المدرك - بكسر الراء - =

إذ يقول :

« فإما أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك » .

وقد أكد « الطوسى » هذا المعنى فى شرحه ، قال :

« والأشياء المدركة — بفتح الراء — تنقسم :

إلى مالا يكون خارجا عن ذات المدرك .

وإلى مايكون .

أما فى الأول :

فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هى نفس حقيقتها .

وأما فى الثانى :

فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج ، بل هى :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الادراك مستفادا من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء ، سواء كانت الخارجية ؛ مستفادة منها أو لم تكن .

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك » .

فيؤخذ من عبارة « الشيخ » استنباطا .

ومن عبارة « الطوسى » تصريحا .

أن إدراك الأشياء ، حين تكون خارجة عن ذات المدرك — بكسر الراء — يكون بحصول صورة للمدرك — بفتح الراء — لا بحصول عينه ، إذ أحيانا يكون لا عين له فى الخارج .

وحين تكون غير خارجة عن ذات المدرك — بكسر الراء — يكون بحصول نفس المدرك — بفتح الراء — فى نفس المدرك — بكسر الراء — .

ولكنا نجد «الطوسى» فى موضع آخر من مواضع شرح هذه الإشارة يقول:

« الشىء المدرك ـ بفتح الراء ـ :

إما أن يكون ماديا .

أو لا يكون .

فإن كان ماديا ، فحقيقته المتمثلة ، هى صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية ، انتزاعا ، على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل .

وإن كان مفارقا ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله ـ يعنى الشيخ ـ :

وهو أن تكون حقيقته متمثلة ... الخ .

متناول للأمرين .

يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصبا عنده بنفسه ، أو بمثاله » .

ولو رحنا نقارن بين هذا التقسيم الذى انفرد بذكره « الطوسى » .

و بين التقسيم المار ، الذى تعرض له كلاهما .

لوجدنا أنفسنا بإزاء مشكل .

ذلك أن التقسيم الأخير يقرر : أن إدراك المجردات ، يكون بحضور ذواتها فى المدرك ـ بكسر الراء ـ لا بحضور صور منتزعة منها .

والتقسيم الأول يقرر : أنه إذا كان المدرك ـ بفتح الراء ـ خارجا عن ذات المدرك ـ بكسر الراء ـ لم يكن إدراكه إلا بحصول صورة منتزعة .

فالمدرك ـ بفتح الراء ـ المجرد الخارج عن ذات المدرك ـ بكسر الراء ـ يقتضى التقسيم الأخير أن يكون إدراكه بحضور ذاته ، لا بحضور صورة له، ضرورة

تنبيــه :

الشيء (١) :

قد يكون محسوسا ، عند ما يشاهَد .

• ثم يكون مُتَخَيَّــلا ، عند غيبته ، تتمثّلُ صورتُه في الباطن ؛ كزيدالذى أبصرتَه مثلا ، إذا غاب عنك ، فتخيلتَه .

وقد يكون معقولا عند ما تَتَصَوَّرُ من زيد مثلا ، معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره .

وهو عند ما يكون محسوسا ، يكون قد غشِيَتْهُ غواشٍ غريبةٌ عن ماهيته؛

= أنه مجرد ، فلا داعى لانتزاع الصورة .

و يقتضى التقسيم الأول أن يكون إدراكه بحضور صورة له ، ضرورة أنه خارج عن ذات النفس المدركة ، فقد لا يكون موجوداً .

(١) عرف « الشيخ » الادراك سابقا ص ٣٣٣ .

و يريد هنا أن يبين مراتبه .

قال «الطوسى» :

« وأنواع الادراك أربعة :

إحساس .

وتخيل .

وتوهم .

وتعقل ... الخ » . =

لو أُزيلت عنه ، لم تؤثّر فى كُنْهِ ماهيته :

مثلُ أينٍ ، ووضعٍ ، وكيفٍ ، ومقدارٍ ؛ بعينه .

لو تُوهِّمَ بدلَه غيرُه ، لم يؤثِّر فى حقيقةِ ماهيةِ إنسانيته .

والحسُّ يناله ، من حيث هو مغمورٌ فى هذه العوارض ، التى تلحقه بسببِ المادةِ التى خُلق منها ، لا يُجرِّدُه عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقةٍ وضْعية ، بين حسِّه ومادته .

ولذلك لا تتمثل فى الحس الظاهر صورتُه ، إذا زال .

وأما الخيالُ الباطن ، فيتخيَّلُهُ مع تلك العوارض ، لا يقتدر على تجريده المطلقِ عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة ، التى تعلق بها الحس ، فهو يتمثلُ صورتَه مع غيبوبة حاملها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة، مُثْبِتًا إياها : حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملا ، جعلَه معقولا .

= وذكرها « الغزالى » أوضح من ذكر « الطوسى » لها .

قال فى « معارج القدس » طبع الكردى ص٦٢ :

« وأما مراتب الادراكات فى التجريد :

فاعلم أولا : أن المدرك الذى يفتقر إلى تجريد ، لا يخلو فى الوجود الخارجى: عن لواحق غريبة ، وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الانسان مثلا ، له حقيقة ، وهى : الحى الناطق .

ـ واعتبار حقيقة الانسان ، هى الحى الناطق ، يتمشى مع رأى إفلاطون ،

حيث لم يجعل الجسمية ، ولا الحيوانية جزءا منه ، أما أرسطو ، فيرى أن حقيقة الإنسان ، هى الحيوان الناطق .

ولست أدرى أهو خطأ مطبعى ، أم الغزالى يقصد إلى أن يكون إفلاطونيا فى هذا المقام ؟!.

والذى جعلنى أشك ، أنه ورد فى موضع آخر من نفس هـذا الكتاب ، تعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، فلست أدرى أيهما هو الخطأ المطبعى ؟!ـ

وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة لاخاصة ، ولا عامة ؛ إلا مع لواحق غريبة ؛ فإن الإنسان ؛ لو كان عاما ، لما كان زيد الخاص ، إنسانا .

ولو كان خاصا ، بأن يكون زيد هو الانسان ، لكونه زيدا ، لما كان عمرو إنسانا ؛ لأن الشىء إذا كان لذاته ، ماوجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم : أن مراتب المدركات مختلفة فى التجريد عن هذه الغواشى واللواحق .

وهى على أربع مراتب :

الأولى إنما هى الحس :

فإنه يجرد نوعا من التجريد ، إذ لاتحل فى الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنمـا يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص .

وينا له مع تلك الهيأة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لايدركه .

المرتبة الثانية إدراك الخيال :

وتجريده ؛ أتم قليلا ، وأبلغ تحصيلا ؛ فإنه لايحتاج إلى المشاهدة ، بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشى . من الكم ، والكيف ،

وغير ذلك .

المرتبة الثالثة إدراك الوهم :

وتجريده أتم وأكمل مما سبق ؛ فانه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق ، وغواشى الأجسام : كالعداوة والمحبة ، والمخالفة والموافقة ؛ إلا أنه لايدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ؛ بل يدرك عداوة جزئية ، بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو ، مهروب عنه ، وأن هذا الولد ، صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة إدراك العقل :

وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام ؛ بل جناب إدراكه ، منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية .

ويدرك معنى كليا ، لايختلف بالأشخاص .

فسواء عنده ، وجود الأشخاص وعدمها .

وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ فى أجزاء الملك والملكوت ، وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها .

هذا إن كان يحتاج المدرك — بفتح الراء — إلى تجريد ؛ فان كان منزها عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج الى أن يفعل به فعلا ، بل يدركه كما هو » .

* * *

بهذا البيان الواضح يفسر لنا الغزالى مراتب التجريد .

ويتعرض الغزالى للمدرك الذى يكون هو بنفسه متجردا عن المادة ولواحقها ، فيقول : ان العقل فى هذه الحالة ، يكون مكفى المؤونة ، فلا يحتاج الى تجريد ،

بل يدرك الشيء كما هو .

ويفهم من قوله :

« بل يدركه كما هو » .

أن ادراك العقل لهذا الشيء ، يكون كادراكه لغيره بمعنى أنه يكون بحصول صورة له ، لا بحصوله هو نفسه في ذات المدرك ؛ على ما فهم « الطوسي » سابقا ص ٣٣٧

وكل ما بين الادراكين من فرق :

أن العقل في ادراك المجردات لا يحتاج الى تجريد ، اذ هي مجردة من نفسها .

وفي ادراك الماديات يحتاج إلى تجريد .

ويشترك الأمران في أن الادراك بأخذ صورة المدرك .

* * *

ويلاحظ أن « الشيخ » لم يستوعب مراتب الادراك الأربعة ، بل أسقط منها « التوهم » .

قال « الطوسي » في تعليل ذلك :

فهذه ادراكات أربعة مترتبة في التجريد :

الأول — وهو الحس — مشروط بثلاثة أشياء :

١ — حضور المادة .

٢ — واكتناف الهيئات .

٣ — وكون المدرك جزئيا .

والثاني — وهو التخيل — مجرد عن الشرط الأول .

والثالث — وهو التوهم — مجرد عن الأولين .

والرابع — وهو التعقل — عن الجميع .

وأما ما هو فى ذاته برئ من الشوائب المادية ، واللواحق [1] الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ؛ فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يُعمل به ، يُعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله فى جانب ما من شأنه ان يعقله *

= الا أنها اذا قيست الى مدرك واحد ، سقط الوهم عن الاعتبار ، لأنه لايدرك مايدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا .

ولذلك لم يعتبره « الشيخ » فى هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه ، بالوجه الأول » .

(١) فى قول « الشيخ » :

« ... واللواحق الغريبة ، التى لاتلزم ماهيته ، عن ماهيته » .

مايدل على أن اللواحق التى تلحق الماهية لذات الماهية ، لا تعتبر لواحق غريبة فى نظره .

وفى قوله :

« ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، يعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله — أى القوة التى من شأنها أن تعقل — » .

مايدل على أن كل الفارق بين إدراك المجرد ، وإدراك المادى :

أن إدراك المجرد لا يحتاج فيه إلى تجريد .

وأما غيره ، فيحتاج فيه إلى تجريد .

ويشترك الجميع فى أنه إدراك بأخذ صورة له ، على ما فهم من نص الغزالى الذى سقناه لك سابقا ص ٣٣٩ .

=

إشارة :

لعلك[1] تنزع الآن إلى .

أن نشرح لك من أمر القوى الدراكة من باطن أدنى شرح.

= خلافا لما يريد أن يفهمه « الطوسى » ، وقد سقنا لك عبارته التى يريد أن ينحو فيها منحى آخر ص٣٣٧ .

وفى قوله :

« بل لعله فى جانب ما من شأنه أن يعقله » .

الضمير فى « لعله » يرجع إلى العمل .

أى إذا كانت هناك مؤونة ، وإذا كان لابد من عمل ، فهو من جانب العاقل المدرك ، بأن يعد نفسه ، ويهيىء فكره لأخذ صورة عن هذا المجرد الذى لا مانع من قبله أصلا .

(١) الإدراك بمعناه العام ، أمر مشترك بين الحيوان ، والإنسان .

لذلك لما أراد « الشيخ » أن يتكلم عن القوى المدركة ، بدأها بالكلام على القوى التى توجد فى الإنسان من حيث هو حيوان .

والقوى المدركة الحيوانية ، قسمان :

ظاهرة .

وباطنة .

ولكن « الشيخ » أغفل الحديث عن القوى الحيوانية المدركة من الظاهر .

وقال « الإمام » فى تعليل ذلك :

« لما تكلم – يعنى « الشيخ » – فى الإدراك وفى أصنافه ، أراد أن يتكلم بعد ذلك فى القوى المدركة .

=

وبدأ فيها بالقوى الحيوانية .
وترك الحواس الظاهرة :
أما أولا :
فلأن الحواس الظاهرة ، لا نزاع فى وجودها فى الجملة ؛ وإنما النزاع فى تفصيل القول ، فى كل واحد منها ؛ بخلاف القوى الباطنة ؛ فإن النزاع واقع فى وجودها .
وأما ثانيا :
فلأنه لا فائدة فى البحث عن الحواس الظاهرة ، إلا معرفتها فقط ، وأما البحث عن القوى الباطنة ؛ فإنه ينتفع به فى البحث عن :
أحوال النبوة .
والوحى .
والإخبار عن الغيوب .
على ما سيأتى فى النمط العاشر من هذا الكتاب .
فلا جرم أهمل البحث عن الحواس الظاهرة ، وتكلم فى القوى الباطنة » .
ثم أشار إلى عدد القوى الباطنة ، فقال :
« واعلم أن القوى الباطنة الدراكة للجزئيات ، خمسة :
وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الدراكة للجزئيات :
إما أن تكون مدركة فقط .
أو متصرفة أيضا .
فإن كانت مدركة :
فإما أن تكون مدركة للصور الجزئية : مثل تخيلنا لصورة زيد ، بعد غيبته عنا .

وأن(١) نُقَدِّمَ شرحَ أمر القوى المناسبة للحس أولا .

فاسمع .

أليس(٢) قد تُبصرُ القطرَ النازلَ ، خطًّا مستقيما ؟!! .

والنقطةَ الدائرة بسرعة ، خطًّا مستديراً ؟!! :

كُلُّهُ على سبيل المشاهدةِ ، لا على سبيلِ تَخَيُّلٍ أو تَذَكُّر .

وأنتَ تعلم أن البَصرَ إنما ترتسم فيه صورةُ المُقابِلِ .

والمُقَابِلُ النازلُ ، أو المستديرُ ، كالنقطة ، لا كالخط .

فَقَدْ بَقِيَ إذَنْ فى بعض قُوَاك ، هيأةُ ما ارتسم فيه أوَّلاً ، واتَّصَل بها

= أو مدركة للمعانى الجزئية ، مثل إدراك الواحد منا ، الصداقة التى بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التى بينه و بين شخص آخر .

ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى ، هى خزانتها .

فالقوة المدركة لصور المحسوسات ، هى المسماة بـ « الحس المشترك » .

والقوة التى تكون خزانة لها ، هى المسماة بـ « الخيال » .

والقوة المدركة للمعانى الجزئية ، هى المسماة بـ « الوهم » .

والقوة التى تكون خزانة لها ، هى المسماة بـ « الحافظة » .

وأما القوة المتصرفة ، فهى التى تسمى « متخيلة » عند استعمال الوهم إياها و « مفكرة » عند استعمال العقل إياها .

(١) يعنى أنه سيبدأ من شرح هذه القوى الباطنة ، بما هو أكثر مناسبة للحس الظاهر وارتباطا به ، وذلك هو الحس المشترك ، على ما ستعلم .

(٢) محاولة لإثبات القوة المسماة بـ « الحس المشترك » ؛ و بيانها : =

أن القطرة النازلة بسرعة ، يراها الإنسان خطا مستقيما .

وكذلك النقطة الدائرة بسرعة ، يراها الإنسان خطا مستديرا .

ومرجع ذلك إلى أن العين ، رأت النقطة ، وهى فى حيز ما ، نقطة واحدة فلما انتقلت إلى حيز آخر ، رأتها العين فيه أيضا نقطة واحدة ، وهكذا ، كلما انتقلت النقطة ، ضرورة أن النظر الصحيح ، بشروط خاصة ، لايدرك إلا ماهو واقع ، على ماهو عليه فى نفس الأمر ، وواقع الأمر أن هناك نقطة لا خطا لكن لما كان أثر رؤية العين للنقطة وهى فى الأحياز السابقة على الحيز الأخير ، لم ينمح من نفس الناظر ، ارتبطت أوضاعها ، فى هذه الأحياز المتجاورة ، بعضها ببعض فبدت كأنها خيط مائى ممتد فى الهواء .

إذن فى النفس قوة تقبلت توارد آثار رؤية العين للنقطة فى أوضاعها المختلفة .

ولما كان هذا التوارد يتم فى زمن وجيز جدا ، كان الإنسان جامعا ، بين إدراك هذه الآثار المتواردة ، وبين إدراك العين للنقطة فى وضعها الأخير .

والجمع بين هذه الإدراكات ، هو الذى جعل الانسان يحس بأنه مدرك لخيط مائى ، لا لنقطة واحدة .

والدليل على أن إدراك الخط يكون بالمشاهدة لاعلى سبيل التذكر والتخيل ، أن للزمن دخلا كبيراً فيه .

ذلك أنك وإن كنت ترى خطا لانقطة ـ بناء على التعليل السابق ـ فإنك تحس الخط فى أوضاعه المتاخمة للنقطة أوضح منه فى أوضاعه الأولى البعيدة عن النقطة ، بل إنك تحس به يتلاشى وينعدم فى الأوضاع التى بعدت عنها النقطة .

فلو كان إدراك الخط على سبيل التخيل والتذكر ، لما حصل هذا التفاوت

هيأةُ الإبصار الحاضر .

فَعِنْدَكَ قوةٌ قِبَلَ البصر، إليها يؤدى البصرُ ، كالمشاهِدة ؛ وعندها تجتمع المحسوساتُ ، فتدركها .

وعِنْدَكَ (١) قوةٌ تحفظ مُثُل المحسوسات ، بعد الغيبة ، مجتمعة فيها .

فى الإدراك لأجزاء الخط ، بل إنك حين تتخيل هذا الخط ، تتخيله واضحا بينا فى بعض أجزائه ، ضعيفا متلاشيا فى البعض الآخر ؛ مما يدل على أن إدراكه على سبيل المشاهدة كان على هذا النحو .

فإذن فى الانسان قوة تتقبل الآثار الواردة عن الحواس الظاهرة .

وهى مايعبر عنها بـ « الحس المشترك » .

(٤) محاولة لإثبات القوة المسماة بـ « الخيال » .

ولم يشأ « الشيخ » أن يستدل على وجودها ، إذ لايستطيع أحد أن ينكر أنه يستطيع أن يتخيل صورة ماغاب عنه .

لكن لم لايجوز أن يقول قائل : إنها ليست شيئاً سوى الحس المشترك ، فهو قوة تتقبل الآثار وتحفظها ؟!.

لذلك عالج أمر مغايرة القوة الحافظة لصور المحسوسات ، للقوة المسماة بـ « الحس المشترك » .

قال « الامام » :

« اعلم أنهم استدلوا على أن هذه القوة ، مغايرة للحس المشترك من وجهين:

الأول :

أن الحس المشترك يجب أن يكون قابلا لهذه الصور .

=

والخيال لابد أن يكون حافظا لها .

فيجب تغايرهما ، لحجة ومثال .

أما الحجة : فلأن القوة الواحدة ، لا يصدر عنها إلا أمر واحد ؛ لأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد .

فهو لما له قوة قبول الشكل ، وليس له قوة قبول الحفظ .

ـ يعنى أنه لايلزم من كون الشيء قابلا للشيء ، أن يكون حافظا له ، فالماء مثلا يقبل الشكل ، ولكنه ، لايحفظه ـ

الثانى :

قالوا : الصورة الخيالية ، متى حصلت فى الحس المشترك ، فعند غفلتنا عنها :

إما أن تكون موجودة فى قوة أخرى ، تكون خزانة لها .

أو لاتكون .

فإن لم تكن وجب أن لاتعود تلك الصورة الخيالة ، إلا بتجشم كسب جديد .

ومعلوم أنه ليس كذلك .

فاذن تلك الصورة مخزونة فى قوة أخرى ، وهى الخيال » .

وأشار « الامام » إلى وظيفة كل من « الحس المشترك » و « الخيال » فقال:

« إن المحسوسات : إذا كانت حاضرة ، انطبعت صورها فى الحواس .

ثم يوجد مثل تلك الصورة ، فى « الحس المشترك » .

ثم يوجد مثل تلك الصورة فى « الخيال » الذى هو خزانة « الحس المشترك » .

فاذا غابت المحسوسات ، امحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ، ولكنها تكون باقية فى الخيال .

فاذا أخذ الحس المشترك ، فى مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال ، صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل :

وبهاتين(١) القوتين يمكنك أن تحكم : أن هذا اللونَ غيرُ هذا الطعم؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعمَ ؛ فإن القاضِيَ بهذين الأمرين ، يحتاج إلى أن يحضره المَقْضِيُّ عليهما جميعا .

فهذه قُوًى .

مثل ماإذا استحضرنا فى خيالنا صورة زيد الغائب عنا .

وإذا ترك « الحس المشترك » مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال ، بقيت تلك الصورة غير مشعور بها .

فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لصور المحسوسات » .

(١) قال « الطوسى » فى شرح هذه الفقرة :

« أما قول « الشيخ » :

وبهاتين القوتين ، يمكنك أن تحكم : أن هذا اللون غير هذا الطعم ... الخ فاستدلال مشترك على وجودهما معا — يعنى « الحس المشترك » و « الخيال » — وهو بناء على أن النفس ، لاتدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية .

وتقريره :

أنها لاتدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة ، غير نوع واحد من المحسوسات

فاذن لابد لها ، حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة : من قوة تدرك البياض والحلاوة معا ، بها . ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات ، إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .

وأيضا كما أن النفس لاتقدر على هذا الحكم ، إلا بقوة مدركة للجميع ، فانها أيضا لاتقـدر على ذلك ، إلا بقوة حافظة للجميع ، وإلا فتنعدم صورة كل واحد ، من البياض والحلاوة ، عند إدراك الآخر والالتفات إليه » .

وأيضا[1] فإن الحيوانات : ناطقَها ، وغيرَ ناطقها ؛ تدرك من المحسوسات الجزئيةِ ، معانىَ جزئيةً غيرَ محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس :

مثلُ إدراكِ الشاة مَعْنًى فى الذئب ، غيرَ محسوس، وإدراك الكبشِ معنًى فى النعْجَة ، غيرَ محسوس .

إدراكا جزئيا ، تحكم به ، كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعِنْدَكَ قوةٌ ، هذا شأنها .

---

(١) يحاول إثبات قوة أخرى ، غير القوتين السابقتين ، تسمى «الوهمية» وإذا كانت «وظيفة الحس المشترك» أنه يدرك صور المحسوسات .

ووظيفة « الخيال » أنه يحفظ صور المحسوسات هذه .

فوظيفة القوة الثالثة ، التى نحن بصددها ، وهى « الوهمية » أنها تدرك المعانى الجزئية ، كالعداوة الخاصة التى بين هذه الشاة ، و بين هذا الذئب .

وأشار « الشيخ » بقوله :

« فإن الحيوانات : ناطقها ، وغير ناطقها ...الخ »

إلى أن هذه القوة ليست هى النفس الناطقة ؛ إذ الحيوانات العجم ، ليس لها نفس ناطقة .

وأشار بقوله :

« ولا متأدية من طريق الحواس » .

إلى أن هذه القوة ، ليست هى الحس المشترك » ؛ إذ « الحس المشترك » لا يدرك إلا ما يتأدى إليه من طريق الحواس .

و بما أن الإنسان ، بل والحيوان الأعجم، يدرك معانى جزئية . ودل البحث على أنه لا يدرك هذه المعانى بنفسه الناطقة ، ولا بحسه المشترك ؛ وجب أن يكون =

فيه قوة خاصة بإدراك هذه المعانى ، وهى المسماة بـ « الوهم » .

هذا هو استدلال « الشيخ » على وجود قوة جديدة ، تسمى « الوهم » .

وعندى أن هذا الاستدلال ليس كافيا ، لاستئصال شأفة كل ما يساور النفس من شكوك ، حول وجود هذه القوة .

إذ كون هـذه المعانى الجزئية ، ليست آتية من طريق الحواس ، مسلم ؛ لأن الحواس لا تدرك المعانى ، وإنمـا تدرك المحسوسات ، ولـكن لم لا يكون فى « الحس المشترك » قابلية واستعداد ، لإدراك ما يأتيها عن طريق الحواس ، وما يأتيها لا من هذا الطريق ، وهو تلك المعانى ؟! .

فأى شىء فى دليل « الشيخ » يمنع من قيام هذا الاحتمال ؟! .

لعل « الطوسى » قد استشعرت نفسه الحيرة من أمر هـذا الدليل ، فراح يلتمس دليلا سواه ، إذ يقول :

« وقد يستدل على ذلك أيضا : بأن الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الأمن منه ؛ كالموت .

وما يخالف عقله ، فهو غير عقله » .

وأيضا هذا الدليل ، ليس فيه ما تنشده النفس من الاطمئنان ؛ إذ أنه لم ينتج أكثر من أن للانسان قوة ، لادراك المعانى الجزئية ، غير العقل .

وهل كل ما يغاير العقل ، يغاير « الحس المشترك » ؟!

لعل الدليل الشافى فى هذا المقام ، هو ما يأتى ا « الشيخ » من الاستدلال على تغاير هذه القوى ، باختصاص كلٍّ بمنطقة خاصة فى المخ ؛ إذا أصابها العطب ، تعطلت وظيفة هذه القوة خاصة ، دون سواها .

وأيضاً[١] : فعندك ، وعند كثير من الحيوانات العجم ، قوة تحفظ هذه المعانىَ ، بعد حكم الحاكم بها ، غيرُ الحافظةِ للصور .

* * *

ولكل[٢] قوّةٍ من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ، واسم خاص .

فالأولى : هى المسماة بـ « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .

وآلتُها الروحُ المصبُوبُ فى مبادئ عصب الحس ، لاسيما فى مُقَدّم الدّماغ

(١) يحاول إثبات القوة الرابعة المسماة بـ « الحافظة » .

وهذه القوة منزلتها ، من « الوهم » هى نفس منزلة «الخيال» من « الحس المشترك » .

أى أنها تحفظ المعانى الجزئية التى يدركها « الوهم » . فـ « الوهم » قابل مدرك ، و « الحافظة » ممسك مستثبت .

ولذلك فطريقة إثباتها هى نفس طريقة إثبات الخيال ، فراجعها فيما مر ص ٣٤٨ .

(٢) بيان للأسماء الاصطلاحية لهذه القوى .

ثم لأماكنها ، وآلاتها من الجسم .

فاسم القوة الأولى ، التى تدرك صور المحسوسات ، تسمى « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .

وأما مكانها ، وآلتها ، فقد قال « الطوسى » فى ذلك :

« قال « الشيخ » :

إن آلة «الحس المشترك» هو الروح المصبوب، فى مبادئ عصب الحس، =

والثانية[١] : المسماة بـ « المصورة » و « الخيال » .

= لاسيما فى مقدم الدماغ .

ولم يقل مطلقا : فى مقدم الدماغ .

فإن « الحس المشترك » كرأس عين ، تتشعب منه خمسة أنهار ، وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم ، هو آلة لـ « الحس المشترك » و « الخيال » ؛ إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن ، بـ « الحس المشترك » أخص .

وما فى مؤخره بـ « الخيال » أخص .

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية ، من الحواس ، بواسطة الأرواح التى فى الأعصاب ، إلى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم » .

ثم قال :

« والفاضل الشارح ، فسر التأدية ـ يعنى فى قول « الشيخ » :

فعندك قوة ، قبل البصر ، إليها يؤدى البصر ـ بأن تسير الكيفيات المحسوسة ، فى الأعصاب ، إلى آلة « الحس المشترك » .

ثم اشتغل ببيان الاستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره .

والتأدية ها هنا استعارة ، من إدراك النفس ، بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسه .

وبواسطة الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع ، مثل جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ، ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ؛ فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها .

وإدراك النفس ليس بمتأخر ، عن ملاقاة الحواس للمحسوسات ، بزمان تقطع فيه تلك المسافات » .

(١) يريد أن يبين مكان واسم القوة الثانية الخادمة لـ « الحس المشترك » =

وآلتها الروحُ المصْبُوبُ فى البطن المقدم ، لاسيما فى جانبه الأخير .

والثالثة[١] : الوهم .

وآلتها الدماغ كله ، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

= باستثبات صور المحسوسات وحفظها

أما اسمها الاصطلاحى فهو : « المصورة » و « الخيال » .

وأمامكانها ، وآلتها : فهو البطن المقدم من الدماغ ، خصوصاً جانبه الأخير ، لأن للبطن المقدم جانبين :

أحدهما : أمامى ، وفيه « الحس المشترك » على ماسبق بيانه ص٣٥٣ .

وثانيهما : خلفى ، وفيه « المصورة » و « الخيال » .

(١) يريد أن يبين اسم القوة الثالثة وآلتها ، وهى القوة التى تدرك المعانى الجزئية .

واسم هذه القوة الاصطلاحى « الوهم » .

وآلتها ومكانها ، الدماغ كله ، خصوصاً ، التجويف الأوسط .

* * *

وينبغى أن يلاحظ أنه قسم الدماغ ، أو المخ ، إلى مناطق ثلاثة :

١ ـ تجويف أول .

وجعل له مقدما ، فيه « الحس المشترك » .

ومؤخرا ، فيه « المصورة » ، أو « الخيال » .

٢ ـ تجويف أوسط .

جعل فيه « الوهم » .

وسيأتينا فى الفقرات التالية ، مايشغل التجويف الثالث ، فلنرجىء القول فيه ، إلى موضعه .

وتخدمها[1] فيه :

قوةٌ رابعة : لها أن تُرَكِّبَ ، وتُفَصِّلَ ما يليها :

من الصور المأخوذةِ عن الحس .

والمعانى المدركةِ بالوهم .

وتُرَكِّبَ أيضا الصورَ بالمعانى ، وتفصلها عنها .

وتسمى عند استعمال العقلِ « مفكِّرَة » .

---

(١) يريد أن يبين اسم القوة الرابعة ، وآلتها ، ووظيفتها .

أما وظيفتها :

فهو التسلية ، أو العبث ، بما فى « الخيال » من صور المحسوسات وبما فى القوة الخادمة لـ « الوهم » والحافظة لما يرد عليه من المعانى ـ وسيأتى الحديث عن هذه القوة بعد ـ .

فتضيف صوراً إلى صور .

وتضيف معانى إلى معان .

وتضيف صوراً إلى معان .

وتضيف معانى إلى صور .

ويقال : إن هذه القوة هى أصل الفنون ، فلولاها لم يكن فنون قط ، ولم يكن اختراع . هى التى تمكن للمهندس أن يضع تصميم بناء لم يسبق له رؤية مثله ، وهى التى تمكن للمخترع أن يتصور الشىء ويضع تصميمه فى داخل نفسه وفى أعماق « مخيلته » ثم يبرزه إلى عالم الواقع .

وأيضاً لهذه القوة خطرها فى عالم « الأحلام » و « النبوات » على ماسيجىء .

تلك هى وظيفتها . =

وعند استعمال الوهم « متخيلة » .

وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الأوسط .

وكأنها قوةٌ مَا :

لـ « الوهم » .

وبتوسط الوهم لـ « العقل » .

والباقيةُ(١) من القوى هى :

= أما اسمها فمتعدد .

ذلك أنها متأرجحة بين « العقل » و « الوهم » .

فإذا استعملها « العقل » سميت « مفكرة » .

وإذا استعملها الحس ، سميت « مخيلة » .

أما مكانها وآلتها فهو التجويف الأوسط .

وقد مر بنا أنه جعل فى التجويف الأوسط أيضا « الوهم » .

فإذا أردنا أن نتبين نصيب كل من « الوهم » و « المفكرة أو المخيلة » من هذا التجويف ؛ وجدنا « الشيخ » يجعل « المفكرة أو المخيلة » فى مقدم هذا التجويف .

فالوهم إذن يكون فى مؤخر هذا التجويف .

(١) هذه هى القوة الخامسة :

واسمها : « الذاكرة » .

ووظيفتها : أنها تحفظ المعانى التى يدركها «الوهم» على ما مر ذكره ص٣٥٣

ومكانها وآلتها : التجويف الأخير من الدماغ .

الذاكرة :

وسلطانها فى حيِّز الرُّوح ، الذى فى التجويف الأخير ، وهو آلتها .

وإنما[1] هَدَى الناسَ إلى القضية بأن هـذه هى الآلات : أن الفسادَ إذا اختص بتجويفٍ ، أورثَ الآفةَ فيه .

ثم اعتبارُ[2] الواجب فى حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأقنص للجرمانى ويؤخر الأقنص للروحانى ، ويقعد المتصرفَ فيهما : حكما ، واسترجاعا للمثل المُتَنَحِيَةِ عن الجانبين ، عند الوسط ، عظمت قدرته *

---

(١) هذا هو الدليل الذى أشرت إليه سابقا ص ٣٥٢ وهو الاستدلال ، بحدوث الآفات فى أجزاء من الدماغ ، وتعطل بعض هذه القوى نتيجة لذلك ، على أن تلك الأجزاء ، هى آلات وأماكن لهذه القوى .

(٢) لعله معطوف على قوله :

« أن الفساد إذا اختص ... الخ » .

كأن الذى هدى الناس إلى أماكن هذه القوى ، أمران :

أحدهما : حدوث الآفات ، وتعطل بعض هذه القوى دون بعض ، نتيجة لذلك .

دليل على أن هذه المواضع أماكن لهذه القوى .

ثانيهما : مراعاة الكمال فى حكمة الصانع ، إذ الكمال فى الحكمة يقتضى أن يكون المدرك لصور المحسوسات متقدما على غيره ليكون أقرب إلى الحواس التى تقتنص هذه الصور .

ويجعل عقيبه ، الحافظ لمدركاته .

وأن يكون المدرك للروحانيات والمعانى الجزئية ، متأخرا ، لأن هذه =

إشارة :

وأما نظير[١] هذا التفصيل فى قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التّصْنيف فهو :

= المعانى ، بعيدة الصلة بالمحسوسات .

ويجعل عقيبه الحافظ لمدركاته .

وأن يجعل المتصرف فى هـذه المدركات بقسميها ، فى الوسط منها ينظر هنا فيدرك هذه ، وينظر هنا فيدرك هذه .

فيخلص من ذلك :

أن التجويف الأول :

يحوى فى مقدمه « الحس المشترك » .

وفى مؤخره « الخيال » .

والتجويف الأوسط :

يحوى فى مقدمه « المفكرة والمخيلة » .

وفى مؤخره « الوهم » .

والتجويف الثالث والأخير :

يحوى « الذاكرة » .

(١) عرفت فيما سبق ص ٣٤٤ ومابعدها شرح « ابن سينا » للقوى الحيوانية الدراكة .

والآن يريد أن يعرض لما يخص الإنسان من قوى :

وقبل أن ندخل فى تفاصيل شرحها وتفصيلها ، نعرض للفظة وردت فى عبارة « الشيخ » ، ولفتت نظر الشراح من قبل . تلك هى قوله « على سبيل التصنيف » . =

أن(١) النفسَ الإنسانيةَ التى لها أن تعقل ، جَوْهَرٌ : له قوًى ، وكمالات .

***

= قال « الإمام الرازى » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة – يعنى فى ص ٣٤٤ ومابعدها – اختلاف النوع ، لأن ماهية كل واحدة منها ، مخالفة لماهية الأخرى .

وأما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة ، فليس اختلافاً نوعيا ، لأن الاختلاف بين المراتب المذكورة هاهنا ، ليس إلا بحسب الأشد والأنقص ، وذلك لايقتضى الاختلاف بالماهية » .

وقال « الطوسى » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن القوى الحيوانية المذكورة ، كانت متباينة بالذوات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، فكان تفصيلها على سبيل التنويع .

وهذه غير متباينة بالذوات ، لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة .

إنما هى تختلف بحسب الاعتبارات ، التى هى بالقياس إلى تلك الذوات عوارض ، فكأنها أصناف » .

ولعل هذا التنصيص من « الشيخ » من أجل حرصه على بساطة النفس ، وأنها غير مركبة ، حتى لاتفسد بالانحلال ، على ما سيجىء .

(١) تحديد لموضوع البحث ، بأنه النفس الإنسانية العاقلة ، لا النفس =

فَمِنْ(١) قواها :

مالها بِحَسَب حاجتها إلى تدبير البدنِ :

وهى القوّةُ التى تُخَصُّ باسم « العقل العملى » :

وهى التى تستنبط الواجبَ ـ فيما يجب أن يُفعل : من الأمور الإنسانيةِ الجزئيةِ ؛ ليُتَوَصَّل به إلى أغراض اختيارية ـ من مقدماتٍ : أوليةٍ ، وذائعةٍ ، وتجْرِيبيّةٍ .

وباستعانة بالعقل النظرى ، فى الرأى الكلى ، إلى أن تَنْتَقِلَ به إلى الجزئى.

* * *

= الإنسانية الحيوانية ، ولا النفس الإنسانية النباتية ، إذ فى الإنسان هذه النفوس جميعا ، على ما مر ص ٣٢٧.

أما القوى ، والكمالات ، فسيأتيك بيانها آخر الإشارات من نفس كلام « الشيخ » .

(١) شروع فى أصناف قوى النفس العاقلة .

وعرض فى هذه الفقرة ، لما يسمى بـ « العقل العملى » .

ويعرض فيما بعدها ، لـ « العقل النظرى » .

وهما معاً جانبان للنفس الإنسانية العاقلة .

تحدث عنهما « الغزالى » ـ وهو على ما انتهينا إليه فى بحثنا عنه فى كتاب « الحقيقة فى نظر الغزالى » من شراح الفلسفة « الفارابية » و « السينية » ـ فقال فى كتابه « ميزان العمل » ص ٨٣ :

« إن للنفس قوتين :

=

إحداهما :

تلى جهة « فوق » . وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية ، من الملأ الأعلى .

وهى العلوم اليقينية ، الصادقة أزلا وأبدا ، لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم : كالعلم بالله تعالى وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وأصناف خلقه فى العالم .

بل من جملة العلم ، أن النفى والإثبات لا يصدقان على شىء واحد ، فى حال واحدة ، وكذا العلوم الحقيقية .

فهذه العلوم هى الحكمة الحقيقية .

والقوة الثانية :

هى التى تلى « جهة تحت » : أعنى جهة البدن ، وتدبيره ، وسياسته .

وبها تدرك النفس الخيرات فى الأعمال ، وتسمى « العقل العملى » .

وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله .

واسم الحكمة لها من وجه ، كالمجاز ؛ لأن معلوماتها كالزئبق تنقلب ولا تثبت .

فمن معلوماتها : أن بذل المال فضيلة . وقد يصير رذيلة فى بعض الأوقات ، وفى حق بعض الأشخاص .

فلذلك ، كان اسم « الحكمة » بالأول ، أحق .

وهذا الثانى ؛ كالكمال والتتمة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية .

والأولى هى الحكمة العلمية النظرية .

ونعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة

الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتها بالقدر الواجب فى الانقباض والانبساط .

وهى العلم بصواب الأفعال ... »

* * *

نعود إلى عبارات « الشيخ » ، فنقول : إن قوله :

« وهى التى تستنبط الواجب ... الخ »

تحديد لوظيفة هذه القوة .

فهى تتعرف إلى ما يجب عمله فى محيطها الخاص بها ، وهو الذى شرحه « الغزالى » بقوله :

« وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله » .

وطريقة تعرفها هذا الواجب ـ كما يظهر من عبارة « الشيخ » ـ أمران :
أحدهما :

الانتفاع بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية ـ كما يفسرها « الغزالى » فى كتابه « معارج القدس » ص ٥٥ :

« المقدمات التى بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ، ولا أن يشعر بها المصدق : أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة : مثل اعتقادنا :

أن الكل أعظم من الجزء ، أو أن الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية. وهذه هى التى تسمى بالعلوم الضرورية » .

وأيضا الانتفاع ، بالقضايا الذائعة المشهورة ، وفى هذا المعنى يقول « الغزالى » أيضاً فى « معارج القدس » ص ٥٢ :

« وفيما بين العقل العملى ، وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة المشهورة ، مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل .

وعلى الجملة ، جميع تفاصيل الشريعة ، هو تفصيل هذه المشهورات،المتولدة بين العقل النظرى ، والعملى » .

وأخيراً الانتفاع بالتجريبيات .

وثانيهما :

الاستعانة بالعقل النظرى ، فى التعرف إلى أمور جزئيـة ، ما كان للعقل العملى وحده ، أن يتعرف عليها ، ضرورة أنها متفرعة عن أمور كلية نظرية .

والكليات النظرية ، هى من اختصاص العقل النظرى ، فبتعاونهما وتساندهما ، يتوصلان إلى الهدف المطلوب .

هذا يشرح ويفسر نظرياته الكلية .

وذاك يفتش عن الجزئيات التى يمكن أن تندرج تحت هذه الكليات .

فإذا ظفر العقل العملى بالجزئيات،التى يطمئن ـ بالاعتماد على العقل النظرى ـ إلى أنها مندرجة تحت هذه الأحكام العامة ومن مشمولاته ، عض عليها بالنواجذ وأخذ يطبقها فى مملكته الخاصة ، التى هى ، البدن ، والمنزل ، والمدينة .

هذا ، وإن تحديد العلاقة تحديداً دقيقاً ، بين العقل النظرى والعقل العملى غامض بعض الشىء .

وقد عرض له « الغزالى » فى مواضع :

أحدها : ما مر بك فى حديث القضايا المشهورة ص٣٦٣ .

وثانيها : قوله فى « معارج القدس » ص ١٥٣ :

« فتكون الأمور الجزئية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا عمليا ، من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا نظريا ،

ومن(١) قواها :

مالها بِحسَب حاجتِها إلى تكميل جَوْهرِها ، عقلا بالعقل :

= من الجواهر العالية العقلية ، التى لا يجوز أن يكون فيها شىء من الصور الجزئية ألبتة » .

وواضح من المقابلة بين جزئى هذا النص ، أن العقل العملى يتلقى معارفه عن عالم النفوس . لا عن عالم العقول ، الذى يتلقى عنه العقل النظرى .

وأنت تعرف الفرق ـ خصوصاً فى فلسفة الإسلاميين ـ بين العقول والنفوس.

وثالثها : قوله فى « معارج القدس » أيضاً ص ١١٠ :

« ثم العقل العملى ، يخدم العقل النظرى ؛ لأن العلاقة البدنية ، لأجل تكميل العقل النظرى ، والعقل العملى ، هو مدبر تلك العلاقة » .

ورابعها : قوله فى « معارج القدس » ص ٩٠ :

« وتدبير أحوال هذا العالم مستمد من العقل النظرى .

فالعقل النظرى يستمد من الملائكة الكليات .

والعقل العملى يستمد من العقل النظرى الجزئيات . ويسوس البدن بواجب الشرع » .

(١) هذا هو الجانب الآخر من جوانب النفس الإنسانية الناطقة .

وهو جانب العقل النظرى .

وله مراتب وأطوار يمر بها ، حتى يبلغ درجته من الكمال اللائق به .

وقد شرح الغزالى ، هذه الأطوار ، وتلك المراتب .

قال فى « معارج القدس » ص ٥٣ :

« وأما القوة النظرية : =

فهى قوة من شأنها : أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ؛ فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك .

وإن لم تكن ؛ فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدها إياها ، حتى لايبقى فيها من علائق المادة شىء — وسنوضح هذا بعد — .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك : أن الشىء الذى من شأنه : أن يقبل شيئا ، قد يكون بالقوة قابلا له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال ، على ثلاثة معان ؛ بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ؛ للاستعداد المطلق ، الذى لايكون خرج منه شىء بالفعل ، ولا أيضاً حصل مابه يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال ، قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا مايمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبى الذى ترعرع : عرف الدواة والقلم ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لايكتب .

* * *

والقوة الأولى :

تسمى « قوة مطلقة هيولانية » .

والقوة الثانية :

تسمى « قوة ممكنة وملكة » .

والقوة الثالثة :

« كمال القوة » .

* * *

فالقوة النظرية إذن .

تارة : تكون نسبتها ، إلى الصور المجردة التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة . وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئا من الكمال الذى بحسبها ، وحينئذ تسمى « عقلا هيولانيا » .

وهذه القوة التى تسمى « عقلا هيولانيا » ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن :

على السواء ؟!

أو فيها ترتب وتفاضل ؟!

فيه خلاف بين الحكماء ـ وقد عرض لهذا الخلاف وأوضحه فيما بعد ص ٥٦ ـ

وإنما سميت « هيولانية » تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التى ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة : نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ، ولا أن يشعر بها المصدق : أنه كان يجوز له : أن يخلو بها عن التصديق وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا ؛ أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية.

فما دام إنما حصل فيه من العلم ، هذا القدر فقط ، يسمى « عقلا ممكنا ؛ أو « عقلا بالملكة » .

ويجوز أن يسمى « عقلا بالفعل » بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن يكون نسبة مابالقوة الكمالية .

وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة .

فمتى شاء ، طالع تلك الصور بالفعل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى «عقلا بالفعل» ؛ لأنه يعقل متى شاء ، بلا اكتساب تكلف وتجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى مابعده .

وتارة : تكون نسبته ، نسبة مابالفعل المطلق .

وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل .

فيكون حينئذ « عقلا مستفادا » .

وهذا هو « العقل القدسي » .

وإنما سمى « مستفاداً » لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل ، هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعا من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة

فأُولها(١) :

قوةٌ استعداديةٌ لها ، نحو المعقولات .

وقد يُسَمّيها قومٌ « عقلا هيولانيا » . وهى « المشكاة » .

***

= من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التى تسمى « عقلا نظريا » .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيوانى ، والنوع الإنسانى ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله .

وسيأتى زيادة شرح للعقل المستفاد القدسى ، فى النبوة » .

(١) هذه هى المرتبة الأولى ، المسماة بـ « العقل الهيولانى » . وهى الاستعداد المطلق الذى ليس معه أية معرفة .

وتسمى أيضاً بـ « المشكاة » .

وتسميتها بـ « المشكاة » ضرب من ضروب التأويل القرآنى ، إذ أنه يريد يفسر النصوص القرآنية :

« الله نور السموات والأرض :

مثل نوره : كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لاشرقية ولا غربيـة . يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار .

نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم » .

بهذه النظريات العقلية . =

وتتلوها(١) قوة أخرى :

تحصل لها عند حصول المعقولات الأُوَل لها .

فتتهيّؤ بها لاكتساب الثوانى :

إما بالفكرةِ ، وهى « الشجرةُ الزيتونة » ، إن كانت أضعفَ .

= أو يريد أن يفسر النظريات العقلية ، بهذه النصوص القرآنية.

وقد نحا الغزالى هذا النحو ، فعقد فصلا خاصا ، قرن فيه نص هـذه الآية الكريمة بهذه اللمحات العقلية عنونه بقوله ص ٥٨ :

« بيان أمثلة مراتب العقل ، من الكتاب الإلهى » .

قال فيه :

« إعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب ـ يشير إلى ما نقلناه لك سابقا ص ٣٦٥ ـ فى آية واحدة ، فقال ... » .

وساق الآية ، ثم قال :

« فـ « المشكاة » مثل للعقل الهيولانى ، فكما أن « المشكاة » مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة ، مستعدة لأن يفاض عليها نور العقل » . والمشكاة فى الأصل كوّة غير نافذة

(١) وهذه هى المرتبة الثانية المسماة فى نظر « الشيخ » عقلا بـ « الملكة » ويسميها الغزالى ـ كما مر بك فى نصه ص ٣٦٨ ـ « عقلا ممكنا » و « عقلا بالملكة » و « عقلا بالفعل » ؛ لأن الحالة الأولى كانت استعداداً صرفا . أما هذه ، فقد حصل بها أو معها ، المعلومات الأولى الضرورية ، التى قال عنها الغزالى : لا يعرف =

أو بالحدْس ، فهى زيت أيضا ، إن كانت أقوى من ذلك .

فتسمى « عَقْلاً بالملَكةِ » ، وهى « الزجاجة » .

والشريفةُ البالغةُ منها ، قوةٌ قدسيةٌ ، يكادُ زيتُها يضيء ، ولو لم تمْسَسْهُ نارٌ .

***

= الإنسان ، أنها متى حصلت ، ولا كيف حصلت ، ويشعر المصدق بها ، أنه لايجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة » .

وهذه المعلومات الضرورية الأولية ، تكون دعامة واصلا ، يرتكز عليه المرء ، للإستشراف إلى معلومات أخرى ليست تساويها فى درجة الوضوح ، هى المعلومات النظرية .

وكيفية الانتقال من هذه إلى تلك ، هى المسماة بـ « النظر » أو « الفكر » ولذلك يعرفونه ، بأنه : ترتب أمور معلومة ، للتأدى منها إلى مجهول .

ولأن هذا الترتب يمكن أن يكون على وجوه شتى ، بعضها قريب و بعضها بعيد ، بل بعضها خطأ و بعضها صواب ، إحتيج إلى المنطق ، الذى هو :

آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر .

بيد أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول ، لايكون دائماً بوساطة التروى ، والنظر ، بل أحياناً يكون إشراقا نورانيا ، يكشف أمام النفس ماتنحفز إلى إدراكه من المعارف ولكن ، بهدى من المعلومات السابقة بطبيعة الحال ؛ لأنها هى التى تشعر النفس شعوراً خفياً غامضاً ، بأن ضالتها فى هذه الجهة .

وهذا الضرب من الانتقال هو المسمى بالحدس . وزميله السابق هو المسمى بالنظر والفكر .

فالفكر والحدس طريقتا انتقال من المعلوم إلى المجهول ، ولكن إحداهما تحتاج إلى التروى والتأمل ، والأخرى قفزة سريعة ، ليس فيها تروى ولا تأمل ، ولكن كأن المعلومات ألقيت فى روع المرء إلقاء .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٤٤ :

« والحدس هو سرعة الانتقال من المبادىء إلى المطالب .

ويقابله الفكر ، فإنه حركة الذهن ، نحو المبادىء ورجوعه عنها إلى المطالب.

ويقابله الفكر ، فإنه حركة الذهن ، نحو المبادىء ، ورجوعه عنها إلى المطالب ، فلابد فيه من حركتين ، بخلاف الحدس ؛ إذ لا حركة فيه أصلا » .

وقال الغزالى عن « الحدس » و « الفكر » فى كتابه « معارج القدس » ص ١٦٠ ما يأتى :

« إن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط ، بعد الجهل ؛ إنما يتوصل إلى اكتسابها بالقياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة : يحصل بالحدس .

والحدس : هو فعل الذهن . يستنبط بذاته الحد الأوسط .

والذكاء : قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهى لا محالة، إلى حدوس ، استنبطها أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد فى ذهنه القياس بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف :

أما فى الكم ؛ فلأن بعض الناس ، يكون أكثر حدسا للحدود الوسطى .

وأما بالكيف ، فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .
ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً فى حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان .
فمنهم غبي ، لايعود عليه الفكر برادة .
ومنهم له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .
ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة فى المعقولات .
وتلك الثقابة ـ كذا بالباء ، وفى كلمة «أثقب» ولكن نص عبارة ابن سينا التى ستأتيك بالفاء فى الكلمتين ـ غير متشابهة فى الجميع .
بل ربما قلت ، وربما كثرت .
فكما أنك تجد جانب النقصان ، ينتهى إلى حد يكون منعدم الحدس .
فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى فى أكثر أحواله عن التعلم والتفكر ، فيحصل له العلوم دفعة ، ويحصل معه الوسائط والدلائل .
فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكمال الاتصال بالمبادىء العقلية ، إلى أن يشتعل حدسا فى كل شىء ، فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال :
إما دفعة .
وإما قريباً من دفعة .
إرتساما لاتقليديا ، بل يقينياً ، مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .
والفرق بين الحدس والفكر .
أن الفكرة : هى حركة للنفس فى المعانى ؛ مستعينا بالتخيل فى أكثر الأمور ؛ يطلب بها الحد الأوسط ، وما يجرى مجراه ؛ مما يقار به ؛ إلى علم بالمجهول

حالة الفقد ؛ استعراضا للمخزون فى الباطن ، وما يجرى مجراه .
فربما تأدت إلى المطلوب .
وربما أنبتت .
وأما الحدس : فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن ، دفعة :
بأن يعلم العلة ، فيعلم المعلول .
أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول .
دفعة .
أو قريباً من دفعة .
وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق ، وقد يكون من غير طلب واشتياق .
بأن يكون نفسا شريفة قوية مستضيئة فى نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء؛ كأنه ماتخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسه نار الفكرة » .

* * *

واتباعا للخطة التى تقيد بها « الشيخ » من قبل ، رأى أن يرجع بالآية القرآنية المار ذكرها ، إلى هذه التأولات الفكرية ، فرد القوة التى تحصل بوساطتها المعارف الأولية ، المهيئة لاكتساب المعارف النظرية : بوساطة الفكر والنظر ، إلى « الشجرة الزيتونة » .
قال « الطوسى » فى تأويل ذلك :
« وفسر « الشيخ » « الشجرة الزيتونة » بـ « الفكر » ؛ لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب » .
ورد القوة التى تحصل بوساطتها المعارف الأولية ، المهيئة لاكتساب المعارف النظرية ، بوساطة « الحدس » إلى « الزيت » .

ثم(١) يحصل لها بعد ذلك، قوةٌ، وكمالٌ:
أما الكمالُ: فأن تحصل لها المعقولاتُ بالفعل: مُشاهَدَةً، مُتَمَثِّلَةً في الذهنِ؛ وهو «نور على نور».

= قال «الطوسي» في تأويل ذلك:
«والزيت بالحدس؛ لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة»
وبما أن الأمرين معا - الحدس، والفكر - يجمعها أمر واحد هو «العقل» بـ «الملكة»؛ رده «الشيخ» إلى «الزجاجة».
قال «الطوسي» في تأويل ذلك:
«والزجاجة بالعقل بالملكة؛ لأنها شفافة في نفسها، قابلة للنور أتم قبول».
وفي رمز «الشيخ» لـ «الحدس» بـ «الزيت».
ولـ «الفكر» بـ «الشجرة الزيتونة»، إشارة إلى تفضيل «الحدس» على «الفكر».
ولعله يريد أن يؤكد هذا المعنى ويقرره، فرجع إلى ذلك حيث يقول:
«والشريفة البالغة منها - لعله يعني أفراد العقل بالملكة، التي هي: الحدس والفكر - قوة قدسية، يكاد زيتها يضيء».
فهو يسمى «الحدس» «قوة قدسية» وسيأتي لهذه القوة مزيد إيضاح.
ومن شرح الغزالي لها ص٣٧٢

(١) هذه هي المرتبة التي تلي مرتبة «العقل بالملكة».
وقد قسمها «الشيخ» إلى قسمين:
جعل أولهما «قوة».
وهي أن تحصل للنفس المعلومات النظرية، وتحضر عنها، إلا أن تلك المعلومات تكون في خزانة النفس، ترجع إليها النفس متى شاءت. وليس معنى =

وأما القُوَّةُ : فأن يكونَ لها : أن تُحَصِّلَ المعقول المُكْتَسَبَ المفروغ منه كالمشاهَد ، متى شاءت ، من غير افتقارٍ إلى اكتساب ، وهو المصباح .

وهذا الكمالُ ، يسمّى « عقلا مستفادا » .

وهذه القوةُ ، تُسَمَّى « عقلا بالفعل » .

***

= هذا الرجوع أن النفس تتجشم مؤونة كسب جديد ، لا ؛ فهى قد اكتسبتها وأصبحت من ثروتها ؛ ولكن معنى الرجوع إذن ، الاستذكار ، أو شيء يشبهه.

وسمى هذه القوة « عقلا بالفعل » .

وقال « الغزالى » فيما مرّ من نصه السابق ص٣٦٨ :

« وتسمى « عقلا بالفعل » ؛ لأنه يعقل متى شاء ، بلا اكتساب تكلف وتجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى « عقلا بالقوة » بالقياس إلى ما بعده » .

وقد رد « الشيخ » هذه القوة إلى « المصباح » .

قال « الطوسى » فى تأويل ذلك :

« و « المصباح » بـ « العقل بالفعل » لأنه نير بذاته ، من غير احتياج إلى نور يكتسبه » .

***

وجعل ثانيهما « كمالا » .

وهو أن تحصل النفس المعلومات النظرية ، وتحضر عندها ، حضورا لايجعلها بحاجة إلى استذكارها ، بل هى حاضرة عندها ماثلة أمامها . =

والذى(١) يُخرج من :

« الملَكةِ » إلى « الفعل التام » .

ومن « الهيولانى » أيضاً ، إلى « الملَكةِ » .

فهو « العقلُ الفعّالُ » وهو « النارُ » *

= وسماه « عقلا مستفادا » .

وردها إلى « نور على نور » .

قال « الطوسى » فى تأويل ذلك :

« و « نور على نور » بـ « العقل المستفاد » فإن الصور المعقولة « نور » والنفس القابلة لها « نور آخر » .

وقد مر بك ص٣٦٨ تفسير الغزالى لتسمية هذا الكمال « عقلا مستفادا » فراجعه إن شئت .

(١) فى عبارة الغزالى المارة ص٣٦٨ ما يفسر عبارة « الشيخ » هذه .

ويلاحظ أن « الشيخ » جعل المراتب ثلاثا :

عقلا هيولانيا .

ثم عقلا بالملكة .

ثم ما سماه هنا « الفعل التام » .

ولكنها كانت فى التفصيل أربعا .

إذ بعد العقل بالملكة ، وقبل الفعل التام ، عقل بالفعل غير تام . وهو الذى قال عنه الغزالى إنه يسمى أيضا عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وقد رد « الشيخ » العقل الفعال » إلى « النار » .

قال « الطوسى » فى تأويل ذلك :

« و « النار » بـ « العقل الفعال » ؛ لأن المصابيح تشتعل منها » .

تنبيـه :

لعلك تشتهى[1] الآن أن تعرف الفرقَ بين :

« الفكرةِ » .

و « الحدْس » .

---

(١) مر بك ص ٣٧٠ تعرض « الشيخ » لـ « الفكر » و « الحدس » بمناسبة الحديث عن « العقل بالملكة » الذى هو طور من أطوار رقى القوة العقلية النظرية ، يمكنها من كسب المجهول بوساطة المعلوم .

ولما كان طريق هذا الكسب .

إما « الفكر » .

وإما « الحدس » .

تعرض لهما « الشيخ » هناك .

ولكن تعرضه هناك ، كان قصيرا موجزا ؛ لأنه كان يدخر الشرح والبيان لمكان خاص ، هو هذا المكان الذى نحن بصدده الآن .

ومر بك كذلك نص « الغزالى » الذى سقناه فى الهامش هناك تفسيرا لعبارة « الشيخ » .

وبمقارنة نص « الشيخ » هنا .

ونص « الغزالى » هناك .

نجد اتفاقا لا فى المعانى وحدها ، بل فى العبارات ومفردات العبارات ، مما يحمل على القول ، بأن الغزالى ، فى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، كان فيلسوفا كغيره من فلاسفة الإسلام « الفارابى » و « ابن سينا » . =

فاسمع :

أما «الفكرةُ» : فهى حركةٌ ما ، للنفس ؛ فى المعانى ، مُسْتَعِينَةً بالتَّخَيُّل فى أكثر الأمر :

تطلب بها « الحد الأوسط » أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى علم بالمجهول ، حالة الفقدان .

استعراضاً للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه .

= وقد أوضحنا هذا البحث ، وأيدناه بالدلائل الكافية ، فى كتابنا « الحقيقة فى نظر الغزالى » .

ولولا خشية الإطالة ، والخروج عن القصد ، لقرنا كل نص من نصوص « الشيخ » خصوصا فى البحوث النفسية والإلهية ، بنظيره عند « الغزالى » ولعلنا نكتفى فى الإشارة إلى ذلك .

* * *

ونعود بعد ، إلى شرح نصوص الإشارة :

ولعلك على ذكر من معرفة « الحواس الباطنة » المارة ص ٣٤٤ .

فمن بينها قوة واقعة فى مقدم التجويف الأوسط ، من شأنها أن تركب وتفصل :

فى المعانى التى ترد عليها من الوهم ، وحافظته التى هى الذاكرة .

وفى الصور التى ترد عليها من الحس المشترك وحافظته التى هى الخيال .

وإن هذه القوة إن استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم سميت متخيلة . =

فربما تَأَدَّتْ إلى المطلوب ، وربما انْبَتَّتْ .

وأما « الحدسُ » : فأن يَتَمَثَّلَ « الحد الأوسط » فى الذهن ، دفعة :

إما عقيبَ طلبٍ وشوقٍ ، من غير حركة .

وإما من غير اشتياقٍ وحركةٍ .

ويتمثل معه ، مَا هُوَ وسطٌ له ، أو فى حكمه *

= فإذا كانت النفس تفتش عن المعانى مستعينة بـ « التخيل » فى أكثر أمورها ، و بـ « المفكرة » فى أحوالها الأخرى .

أو كانت تفتش عن الصور كذلك .

طالبة للحد الأوسط ، لتتوصل به إلى إثبات مطلوبها ؛ فإذا ظفرت به ، انتقلت منه إلى مطلوبها .

كانت تلك العملية بحذافيرها « فكرا ونظرا » .

فتلخص عملية « الفكر والنظر » بأنها انتقال من المطلوب إلى الحد الأوسط ثم منه إلى المطلوب ثانية .

فهما حركتان .

قال « الطوسى » :

« فالفكر حركة فى المعانى من المطالب ، يطلب بها مبادئ تلك المطالب ، كالحدود الوسطى ، وغيرها .

فربما انبتت ، وربما تأدت .

ويتم — إذا تأدت — بحركة أخرى ، من الحدود الوسطى إلى المطالب .

***

أما الحدس :

فهو إدراك الحد الأوسط دفعة ، عند الشعور بالمطلوب ، وإدراك المطلوب مع الحد الأوسط دفعة .

فكأنه عند الشعور بالمطلوب ، تدرك النفس الحد الأوسط ، ثم تدرك بوساطته المطلوب ، كل ذلك كأنه يحصل فى آن ، بحيث لا يحس تراخ زمانى بين هذه المراحل .

فليس هناك ، حركات بالمرة : لا أولى ، ولا ثانية .

قال « الطوسى » :

« وأما الحدس :

فهو ظفر — عند الالتفات إلى المطالب — بالحدود الوسطى دفعة ، وتمثل المطالب فى الذهن ، مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق ، أو لم يكن .

وأشار « الشيخ » بقوله :

« أن يتمثل الحد الأوسط دفعة » .

إلى عدم الحركة الأولى .

و بقوله :

« و يتمثل معه ماهو وسط له » .

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله :

« أو فى حكمه » .

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به » .

ولعل « الشيخ » يشير بقوله :

« أو مايجرى مجراه » .

عقيب قوله :

« تطلب بها الحدود الوسطى » .

وعقيب قوله :

« استعراضاً للمخزون فى الباطن » .

إلى مايقتضيه طلب الحدود الوسطى ، من طلب علوم تساعد عليه .

وإلى مايجر إليه استعراض المخزون فى الباطن من الانتقال إلى أشياء أخرى غير المخزونة ، لها بهذه المخزونة صلة ـ وتساعد فى الوقت ذاته على إدراك الحدود الوسطى .

فكأن النفس تستعرض معلوماتها المخزونة فى الباطن ، وتستعرض معها مايستتبعه ذلك المخزون ، لتنتقى النفس منه مايصلح أن يكون حداً أوسط ، أو مايساعد على إدراك الحد الأوسط .

وقد أجمل « الطوسى » الفروق بين « الحدس » و « الفكر » .

قال :

« فالفرق بين « الفكر » و « الحدس » :

أولا : بإمكان الانبتات ، ولا إمكانه .

ثانيا : بوجود الحركة وعدمها » .

هذا هو رأى « الطوسى » فى « الحدس » وهو فيما يظهر متمش مع عبارة « الشيخ » .

أما « الإمام » فله فى الحدس رأى غير ذلك ، قال :

« إعلم أن « الحدس » و « الفكر » :

يشتركان فى أمر .

و يفترقان فى أمر آخر .

فالذى يشتركان فيه ، فهو أن كل واحد منهما حركة ، تعرض للذهن من الحد الأوسط ، إلى المطلوب .

وأما الذى يفترقان فيه ، فهو أن الفكر يضع المطلوب أولا . ثم يطلب الحد الأوسط الذى ينتجه ثانياً .

فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه إلى المطلوب .

وربما لايجده ، وحينئذ ينبت فكره .

وأما فى الحدس : فالحد الأوسط فى الذهن أولا ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب .

وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل الوسط ؛ فحينئذ يكون الشعور بالوسط ، متقدما على الشعور باطلوب . وقد يكون لأجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب »

وعلق «الطوسى» على عبارة «الإمام» هذه ، قال :

« والفاضل الشارح ، جعل الحركة الثانية ، مشتركة بينهما ، وخص الأولى بالفكر ، دون الحدس ، وقال :

الحدس : هو أن يقع الحد الأوسط فى الذهن أولا ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه:

إلى مايقترن بشوق ، فيقوم الشعور بالمطلوب ، على الشعور بالأوسط .

و إلى مالا يقترن به ، فيتأخر عنه .

وذلك خبط ، يشتمل مع مخالفة المتن ، على التناقض الصريح » .

أما مخالفة المتن ، فلما نبهناك إليه سابقا ص٣٨١ من أن ظاهرها يفيد عدم وجود حركات مطلقا .

إشارة :

ولعلك[1] تشتهى أن تعرف ، زيادة دلالة على القوة القدسية، وإمكان وجودها

= وأما التناقض فلأن « الإمام » .
يعرف « الحدس » بأنه إدراك للحد الأوسط أولا ، ثم انتقال منه إلى المطلوب .
وعند التقسيم جعل القسم الثانى — فى عبارة « الإمام » والأول فى حكاية « الطوسى » — ما يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالحد الأوسط .
وذلك تناقض ظاهر .

* * *

هذا ، وقد جرى المتأخرون، تارة على رأى « الطوسى » فى تعريف « الحدس » وتارة على رأى « الإمام » فيه .
وتارة على المزج بينهما .
قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٤٤ :
« لابد فى « الفكر » من حركتين .
بخلاف « الحدس » إذ لا حركة فيه أصلا » .
وقال « الدسوقى » :
« فالحاصل : أن الفكر حركته فى الانتقال من المبادىء للمطالب ، فيها بطء ، بخلاف الحركة فى الحدسيات ، فإنها سريعة ، فلسرعتها كأنها لم تكن موجودة أصلا » .
وقال « السيد » :
« يعنى أن انتفاء الحركة الثانية لازم فى الحدس ، سواء وجدت الحركة الأولى أولا » .

(١) مر بك ص ٣٦٥ المراتب والأطوار التى يتقلب فيها العقل النظرى =

فى الإنسان .

وأنها تكون أولا « عقلا هيولانيا » .

ثم « عقلا بالملكة » .

ثم « عقلا بالفعل » .

ثم « عقلا مستفادا » .

وعرفت أن « العقل الهيولانى » هو استعداد مطلق، ليس فيه إدراك فعلى أصلا.

وأن « العقل بالفعل » فيه إدراك الضروريات ، والنظريات أيضا بالفعل ، إلا أن الأخيرة ، تكون غير ماثلة أمامه بالفعل ، بل هى مخزونة، فإذا شاء طالعها.

وأن « العقل المستفاد » فيه إدراك الضروريات والنظريات بالفعل ، وكلا الأمرين ، حاضر عنده، ماثل أمامه، لا يحتاج معه إلى رجوع للذاكرة أو سواها.

ففى هذه الأقسام الثلاثة ـ الهيولانى ، والفعل ، والمستفاد ـ لا يتأتى « فكر » ولا « حدس » ؛ إذ الأول استعداد لهما ، والأخيران ثمرة لهما .

أما فى « العقل بالملكة » الذى يكون فيه إدراك الضروريات فقط، وهذه الضروريات يمكن بوساطتها كسب النظريات .

فهذه النظريات، لكى تكتسب، إنما تكتسب بـ « الفكر » أو بـ « الحدس » على ما مر بك ص ٣٧١ .

ومر بك كذلك فى نفس المقام .

أن « الشيخ » جعل إدراك « الحدس » أقوى ، وسماه ، أو سمى القوة الكاسبة به « قوة قدسية » .

ولما كان حديث « الشيخ » هناك عن « القوة القدسية » موجزاً ، عاوده هنا ليشبع القول فيه .

فاسمع .

ألستَ تعلم[1] : أن للحدس وجودا ، وأن للناس فيه مراتبَ ؟! .

وفى الفكر ؟!

فمنهم غبيٌّ لا يعود الفكرُ عليه بِرادَّة .

ومنهم من له فَطانةٌ ، إلى حدٍّ ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقفُ من ذلك ، وله إصابةٌ فى المعقولات بالحدس .

وتلك الثقافةُ غيرُ متشابهة فى الجميع .

بل ربما قَلَّتْ .

وربما كَثُرَتْ .

وكما أنكَ تجدُ جانبَ النقصانِ مُنتهياً إلى عديم الحدس ، فايقِنْ أن الجانبَ الذى يلى الزيادةَ ، يمكن انتهاؤُهُ إلى غَنِىٍّ فى أكثر أحواله ، عن التعلم والفكر *

---

(١) مر بك ص٣٧٨ حديث « الشيخ » عن « الحدس » .

وافتراض وجوده ممكن ، لا استحالة فيه .

ولما كانت أقدار الناس فيه متفاوتة ، فضعيف وقوى ، بل وعدم القدرة نهائيا ، أمكن افتراض أن يبلغ طرف الزيادة إلى نهاية الكمال فيه .

وتلك هى « القوة القدسية الشريفة » .

إشارة :

فإذا اشتهيتَ[1] : أن تَزْدادَ فى الاستبصارِ :

فاعلم : أنه سيبُين[2] لك : أن المرتسمَ بالصورةِ المعقولةِ منا ، شىءٌ غيرُ جسمٍ ، ولا فى جسمٍ .

---

(١) سبق لـ « الشيخ » ص ٣٧٧ أن عرض لـ « العقل الفعال » وذلك حيث يقول :

« والذى يخرج :

من « الملكة » إلى « الفعل التام » .

ومن « الهيولانى » أيضاً إلى « الملكة » :

فهو « العقل الفعال » ... »

ولما كان عروضه له هناك ، لمناسبة طارئة ، لا تسوغ ذكر كل مايتصل به ، أفرد له هنا بحثا خاصا ، يبرهن فيه على وجوده .

كذلك يرى « الطوسى » حيث يقول :

« يريد إثبات «العقل الفعال» و بيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك ، بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل ، أورد هذا الفصل ، لازدياد الاستبصار » .

وكذلك يظهر من نص « الشيخ » حيث يقول فى ثناياه ، على مايأتيك :

« فبقى أن هاهنا شيئاً خارجا عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات .. »

(٢) فى قول «الشيخ» : سيبين لك . إشارة إلى أن البحث هنا يتوقف =

على أمور لم تأت بعد ، فاستعارها مما هناك ، وطلب إلى القارئ أن يسلم بها هنا تقليداً ، إلى أن يأتى مقام بحثها وإثباتها ، فهنالك يدركها عن علم ، لاعن تقليد .

أما هذا المتوقف ، فقد أوضحه « الطوسى » قائلا :

« ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما :

أن كل ماترتسم فيه صورة معقولة ، فهو ليس بجسم ، ولا جسمانى .

وأن كل ماترتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ؛ فهو : إما جسم ، وإما قوة فى جسم .

ولم يبينهما بعد ، فذكرهما ، وأحال بيانهما على ما يأتى » .

وقول « الشيخ » :

« المرتسم بالصورة المعقولة منا » .

يعنى به : قوتنا التى ندرك بها الأمور المعقولة .

وهو بيان للمقدمة الأولى ، التى أشار إليها « الطوسى » .

وقوله :

« وأن المرتسم بالصورة التى قبلها ... الخ »

يعنى به القوى التى ندرك بها الأمور غير المعقولة .

ولأن هذه القوى معدة ومهيأة ، لإدراك القوة العاقلة ؛ إذ الشىء يحس أولا ثم يتخيل ووو... إلى أن يجرد من كل شوائب المادة ... على مامر بك فى بحث التجرد ، فى نص الغزالى السابق ص ٣٣٩ وعلى ما يأتيك فى بحث « الشيخ » له، إن شاء الله .

اعتبر « الشيخ » هذه الإدراكات قبل الإدراك العقلى .

وهو بيان للمقدمة الثانية التى أشار إليها « الطوسى » .

وأنْ المرتسمَ بالصورةِ التى قَبلها ، قُوَّةٌ فى جسمٍ ، أو جسمٌ .

وأنْتَ تعلمُ(١) : أن شعورَ القوةِ بما تُدركُه ، هو ارتسامُ صورته فيها .

وأنَّ(٢) الصورةَ إذا كانت حاصلةً فى القوةِ ، لم تَغِبْ عَنْها القوةُ .

أرأيتَ القُوَّةَ إن غابَتْ عنها ، ثم عاودَتْها والتفتَتْ إليها ، هل يكون قد حدث هناك ، غيرُ تَمثُّلِها فيها ؟!

---

(١) يعنى مما مر سابقا ص٣٣٨ فى بحث الادراك .

(٢) أى وأنت تعلم ... الخ .

ويريد بذلك بيان أن القوة حال إدراكها للشىء ، تكون صورته حاصلة فيها

وأما قوله . أرأيت ... الخ .

فيريد به بيان حال القوة ، حين تغيب عنها هذه الصورة .

وهو يصور هنا غيبة الصورة هذه ، بما يجعل فى وسع القوة استعادة إدراكها سريعا ، وهو المسمى بـ « الذهول » الذى لا يكلف تجشم كسب جديد .

وفى سؤاله إعداد للذهن وتهيىء له ، ليتفتح لقبول ماسيأتى ذكره بعد الفراغ من ذكر حال القوى الحيوانية .

كأنه يقول : هل ليس للقوة العاقلة بالنسبة لصور المعقولات سوى حالتى : إدراكها .

ثم استعادة ذلك الادراك سريعا ، بعد غيبته ؟!

أم لها حال أخرى وراء ، هى ما تسمى بالنسيان ؟!

وبعد ذكر حال القوى الحيوانية ، سيخلص إلى أن للقوة العاقلة حالا ثالثة هى ما تسمى بـ « النسيان » على ما يأتيك شرحه قريبا .

فيجب إذن أن تكون الصورةُ المُغيَّبَةُ عنها ، قد زالتْ عن القوةِ المدركةِ زوالا مَّا .

أما فى(١) القوةِ الوهميَّةِ التى فى الحيوان ، فقد يجوز أن يقعَ هذا الزوال على وجهين :

أحدهما :

أن تزول عنها ، وعن قوةٍ أخرى ، إن كانت كالخزانة لها .

والثانى :

أن تزول عنها زوالا مَّا ، وتنحفظَ فى قوةٍ أخرى ، هى لها ، كالخزانة .

وفى الوجه الأول :

لا تعود للوهم ، إلا بتجشُّمِ كسبٍ جديدٍ .

---

(١) هذه هى حال القوى الحيوانية ، التى يريد أن يتخذ من شرحها وسيلة ، لتفهم حال القوة العاقلة ، بالنسبة لـ « الذهول » و « النسيان » .

وقسم حال القوى الحيوانية ، بعد إدراكها للشىء إلى قسمين :

أحدهما : أن تزول الصورة عن القوة ، لكن تظل فى قوة أخرى تابعة لها . فإن شاءت القوة استعادة الادراك ، رجعت إلى القوة التابعة لها فأدركتها . دون تجشم كسب جديد .

وهذه الحال تسمى بـ « الذهول » .

ثانيهما : أن تزول الصورة عن القوة الأصيلة ، وعن القوة التابعة لها . فإن شاءت القوة استعادة الادراك ، لم يكن لها بد من تجسم كسب جديد . وهذه الحال تسمى « النسيان » .

وفى الوجه الثانى :

قد تعودُ وتلوحُ له ، بمطالعةِ الخزانةِ والالتفاتِ إليهـا ، من غير تجشم كسب جديد .

ومثلُ[1] هـذا ، قد يمكن فى الصور الخياليّة ، المستحفَظة فى قوًى جسمانيةٍ .

فيجوزُ أن يكونَ الخزنُ لها منا :

فى عُضْوٍ .

أو فى قُوَّةِ عُضو .

والذهولُ عنها ، لقوة أُخرى ، فى عضوٍ آخر ؛ لاحتمال أجسامِنا ، وقوى أجسامِنا ، التجزِئةَ .

---

(١) مثل لايضاح ماسبق .

وبعد أن فرغ من المثل قال :

« ولعله لايجوز فيما ليس جسمانياً » .

نظراً لأن الذهول تطلب فى هذا المثال قوتين فى عضوين . ولما كانت القوة العاقلة ، شيئاً واحداً ، لامكان لها ، وليس لما تدركه مكان .

فالنظرة العابرة تقول ، لايتأتى مثل ذلك للنفس العاقلة .

ولـكنه أضرب عن ذلك . وقال :

بل إن النفس العاقلة ، وإن كان لايجوز أن تتخذ من جسم أو من قوة فى جسم خزانة ومستودعا لها ، تشرف منه على المعلومات وتستعيد إدراكها لها ، بصونه إياها عن الضياع ؛ فلها قوة مجردة عن المادة ، ليست جسما ، ولا حالة فى جسم ، =

ولعله لا يجوز فيما ليس جُسمانيا .

بل نقول : إنا نحن نجد فى المعقولاتِ ، نظيرَ هاتين الحالتين:

أعنى ما يذهل عنه .

ثم يستعاد .

لكنَّ الجوهرَ المرتسمَ بالمعقولات ـ كما سيُبَيَّنُ لك ـ غيرُ جُسمانى ، ولا منقسمٍ .

فليس فيه :

شىءٌ ، كالمتصرِّف .

وشىءٌ كالخزانة .

ولا يصح أن يكون هو :

كالمتصرِّف .

وشىءٌ من الجسمِ وقواه ، كالخزانة .

لأن المعقولاتِ ، لا ترتسمُ فى جسمٍ .

= فيها صور المعقولات كلها ، يمكن للقوة العاقلة ، أن تتخذ منها مستودعا لها ، وخزانة لمعلوماتها .

وبذلك يتأتى لها الذهول . كما تأتى للقوى الحيوانية .

تلك القوة هى العقل الفعال ، على مايجىء .

وفى قول « الشيخ » :

« إنا نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين :

أعنى مايذهل عنه . =

ثم يستفاد » .

وقصره الحالتين على :

الذهول عن الشىء .

ثم سهولة إدراكه ، وإعادة العلم به .

إشارة إلى أن حالة الذهول وحدها ، هى التى بوساطتها يمكن إثبات العقل الفعال .

بأن يقال :

هذه الصورة التى ذهل عنها ، أين كانت ؟!.

إن كانت قد تلاشت تمام التلاشى ، فلابد لادراكها من تجشم كسب جديد كما يحصل فى حالة النسيان ؛ والمفروض أنها تستفاد دون تجشم ذلك الكسب .

فلابد إذن أنها كانت محفوظة فى شىء .

هذا الشىء لايصح أن يكون هو القوة العاقلة ، نفسها ، وإلا لما ذهلت .

فوجب أن يكون شيئا آخر غيرها .

هذا الشىء لاجائز أن يكون جسما ، أوقوة فى جسم ؛ لأن المفروض أن هذه الصورة صورة كلية مجردة عن المادة وشوائبها ، فلا يمكن أن تحل فى الجسمانيات ، على ماهو معروف فى موضعه .

كذلك لايجوز أن يكون نفسا ؛ لأن النفس من حيث هى نفس ، لاتكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فوجب أن يكون الشىء الحافظ لها مجرداً عن المادة ، وعقلا بالفعل .

وذلك هو العقل الفعال وهو المطلوب .

وأما حالة النسيان ، فلا يمكن أن توصل إلى هذه النتيجة ؛ لأن النسيان يحوج إلى تكلف كسب جديد .

فَبَقِيَ(١) : أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرِنا ، فيه الصورُ المعقولةُ بالذات ؛ إذْ هو جوهرٌ عَقْلِيٌّ بالفعل .

إذا وقعَ بينَ نفوسنا ، وبينَه ، اتصالُ مَّا ؛ ارتسم منه فيها الصورُ المعقولةُ الخاصةُ بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكامٍ خاصةٍ .

وإذا أعرضَتْ النفسُ عنه إلى مايلى العالمَ الجسدانى ، أو إلى صورةٍ أخرى انمحَى المُتَمثِّلُ الذى كان أوَّلا .

كأنَّ المرآةَ التى كان يُحَاذى بها جانبُ القدسِ ، قد أُعرِض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شىء آخرَ من أمور القدس .

وهذا إنما يكون أيضاً للنفس ، إذا اكتسبتْ ملكةَ الاتصال *

= فيجوز أن يقال : إن هذه المعلومات كانت قد ضاعت تماما ، على النحو الذى كانت عليه ، قبل إدراكنا لها أولا ؛ فلا يتأتى إثبات أنها كانت متخزنة فى قوة أخرى ، يقال عنها : إنها العقل الفعال .

* * *

أما بيان كيفية اتصال العقل الانسانى بالعقل العفال ، وأخذه عنه ، فهو ما يأتيك فى الفقرات التالية .

(١) هذه هى النتيجة اللازمة للمقدمات السابقة ، وهى إثبات شىء مجرد عن المادة فيه صور المعقولات ، وفى الوقت ذاته خارج عن ذاتنا .

إذن هو العقل الفعال .

ولكن اتصال نفوسنا به :

له شرط . وكيفية .

=

أما شرطه فقد أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« وهذا إنما يكون أيضا للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال » .

واكتساب ملكة الاتصال ، يكون بسبب تنظيم العقل لقوى البدن ، من الشهوة ، والغضب .

وتنظيم العقل لهذه القوى ، يكون بجانب خاص منه ، هو المسمى بالعقل العملى .

فإن كان العقل العملى ، غالبا لهاتين القوتين ، مسيطرا عليهما ، فالزم الشهوة ، العفة اللائقة .

وألزم الغضب الشجاعة اللائقة .

كان هو أيضا حكيما .

وينشأ عن هذه الفضائل الثلاث الكبرى :

التى هى الحكمة ، والعفة ، والشجاعة .

فضيلة أخرى هى العدالة .

فإذا تحقق للنفس فضيلة العدالة ، أمكن للعقل النظرى ، أن ينصرف إلى وظيفته الخاصة وهى تلقى المعارف الكلية عن عالم الملكوت .

إذ يكون قد ترك الأمن مستتبا فى مملكته التى هى البدن ، فليس لديه فيها مايشغله .

أما حين تضطرب شئون هذه المملكة ، يستنفد تدبيرها والاشراف عليها ، جهد القوة العقلية ، فلا يبقى لديها ماتستطيع به أن تنصرف إلى عالم الملكوت لتتلقى عنه .

* * *

وأما كيفية الاتصال ؛ فمترتبة على شرطه .

ذلك أن العقل إذا أحكم تدبير مملكته ، كان خالى البال عما يكدره ، ويعكر

إشارة :

هذا(١) الاتصالُ ؛ عِلَّتُه :

= عليه صفوه ، فيستطيع إذا استقبل عالم الملكوت المنقوش بجميع المعارف أن ينطبع فيه منها ماله استعداد لقبوله ، لصفاء جوهره .

كالمرآة إذا استقبلت شيئا ، وكانت نقية صافية ، وليس بينها و بينه حائل ، انطبعت صورته فيها .

واضطراب قوى الشهوة والغضب ، هو الذى يعكر صفو العقل ، و يوجد الحوائل بينه و بين عالم الملكوت .

وقد أجمل الغزالى « الشرط » و « الكيفية » فقال فى « ميزان العمل » ص ٤٠ :

العمل معناه : كسر الشهوات ، بصرف النفس عن صوبها ؛ إلى الجنبة العالية الالهية ، لينمحى عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الردية ، التى ربطتها بالجنبة السافلة .

حتى إذا محقت تلك العلائق ، أو ضعفت ، حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الالهية ، ففاضت عليها من جهة الله تعالى ، تلك الأمور الشريفة ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين » .

* * *

هذا وفى استطاعتك أن تقرأ فى « معارج القدس » ص ١٣٤ محاولة الغزالى لإثبات « العقل الفعال » فإذا عبارته نفس عبارة « الشيخ » . ولولا خشية الإطالة لوضعتها أمام نظرك ، فارجع إليها إن شئت .

(١) مر بنا ص ٣٩٤ حديث « الشيخ » عن « العقل الفعال » وأنه مصدر العلوم التى تحصل عليها النفوس الإنسانية . =

قوةٌ بعيدةٌ ، هى « العقل الهيولانى » .

وقوةٌ كاسبةٌ ، هى « العقل بالملكة » .

وقوةٌ تامّةُ الاستعداد ، لها أن تُقبلَ بالنفسِ إلى جهةِ الإشراق – متى شاءَتْ – بملكةٍ مُتمكِّنةٍ ، وهى المسماةُ بـ « العقل بالفعل » .

= ومر بنا فى نفس الحديث قول « الشيخ » :

« وهذا – يشير إلى تهيء النفس إلى اكتساب العلوم عن « العقل الفعال » – إنما يكون أيضاً للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال » .

وقد شرحنا هناك ، كيفية هذا الاتصال ، وشرطه .

وهنا أراد « الشيخ » أن يتولى إيضاح علته ، فقال :

إن العقل الإنسانى هو العلة القابلة لهذا الاتصال ، كما أن « العقل الفعال » هو العلة الفاعلة له .

والأمر كما يقولون : إن العقل الفعال ، فياض بطبعه ، لامانع من جهته أصلا ؛ إنما المانع يكون من جهة القابل ؛ إما لعدم وجوده أصلا ، أو لعدم استعداده .

وبناء على ذلك ، فهذا العقل الإنسانى ، الذى هو العلة القابلة ، يجب أن يكون مستعداً للفيوضات ، لكى تفاض عليه .

وبما أن له أطوار يتقلب فيها ، على ماسبق بيانه ص٣٦٥ ، فهو فى بعض هذه الأطوار ، يكون أبعد عن تلقى العلوم ، منه فى بعضها الآخر .

فحين يكون هيولانيا ، أى استعدادا محضاً ، يكون علة بعيدة . لاكتساب العلوم عن العقل الفعال .

وحين يكون عقلا بالملكة – وهو الذى يكون مدركا للعلوم الأولية الضرورية – يكون علة أقل بعدا منه فى الحالة الأولى . =

إشارة :

كثرة(١) تصرُّف النفسِ :

فى الخيالات الحسيةِ .

وفى المثلِ المعنوية .

= وحين يكون عقلا بالفعل — وهو الذى يكون مدركا للعلوم الأولية، والنظرية إلا أن إدراكه للعلوم النظرية ، لايجعلها بحيث تكون ماثلة أمام قوته الفكرية بحيث لايحتاج إلى مراجعة القوى الخازنة لها ؛ بل إنه يكون بحاجة إلى هذه المراجعة— يكون علة أشد ماتكون قربا ، فليس ينقصها إلا التوجه ، وبالتوجه تفاض عليها المعارف ، وفى حالة هذه الإفاضـة ، يكون مايسمى بـ « العقل المستفاد » .

(١) استرسال من « الشيخ » فى ايضاح كيفية اكتساب النفس ، للعلوم وتلقيها عن « العقل الفعال » .

وقد ذكر « الشيخ » فى هذه الإشارة ، طريقين لهذا التلقى .

أما أولها :

فهو تصرف النفس:

فى صور المحسوسات المكتسبة بـ « الحس المشترك » المختزنة فى « الخيال » .

وفى المعانى الجزئيـة ، المدركة بالوهم ، والمختزنة فى الذاكرة .

هذا التصرف يهيء النفس ، لتتلقى الصور المجردة الكلية ، لهذه الخيالات والوهميات الجزئيـة ، عن « العقل الفعال » ؛ ضرورة الارتباط الوثيق بين الكلى وأفراده .

فحين تتصرف النفس بوساطة قواها لإدراك جزئيات خاصة ، تكون هذه =

اللَّتين فى « المُصوِّرة » و « الذاكرة » ، باسْتِخدامِ « القُوّة الوهميّة ».

و « المُفكِّرة » .

تُكْسِبَ النَّفْسَ استِعْداداً ، نحو قبول مُجرّداتها ، عن «الجوهر المُفارق»

لِمُناسَبَةٍ ما ، بيْنَهما .

= الجزئيات ، مهيأة للنفس ومعدة لها ، لادراك الصورة الكلية لهذه الجزئيات فائضة عن « العقل الفعال » .

ولعل هذا هو الذى يقتضى ترجيح إفاضة « العقل الفعال » لصورة على صورة أخرى .

ومما يؤيد ذلك ويحققه : أننا نلاحظ ذلك فى أنفسنا ؛ فحينما ، ننصرف إلى الفكر فى شىء ، وإلى التفتيش فى جزئياته ـ بشرط أن تكون النفس على حال من اليقظة والانتباه ، تساعدها على الادراك الصحيح ـ ندرك الأمر الكلى لتلك الجزئيات .

* * *

بقى أن نقف وقفات قصارا ، مع عبارة « الشيخ » .

أما قوله :

« المصورة » .

فلعله يعنى بها « الخيال » .

وأما قوله :

« باستخدام القوة « الوهمية » و « المفكرة » .

فلعله يريد أن يتفادى ، الاعتراض ، بأن النفس بذاتها لاتدرك إلا الكليات فكيف يتأتى لها . أن تدرك « الخيالات الحسية » وهى جزئية .

و « المثل المعنوية » التى هى مدركات الوهم ، وهى جزئية أيضا . =

يحققُ ذلك ، مشاهدَةُ الحال ، وتأمُّلها .

وهذه التصرُّفاتُ ، هي المُخَصّصاتُ للاستِعْداد التّامِ ، لصورة، صورةٍ.

وقد يُفيد هذا التخصيصَ ، معنًى عقليٌّ ، لمعنى عقلي *

= فأشار بقوله : باستخدام « الوهمية » إلى دفع هذا الاعتراض .

لـكن كان الظاهر أن يقول : باستخدام « الوهمية » و « الحس المشترك » ضرورة أن « الخيالات الحسية » تدرك بـ « الحس المشترك » .

و « المثل المعنوية » تدرك بـ « الوهم » .

فلعله اقتصر على « الوهم » لأن فيه الـكفاية لدفع الاعتراض ، كأنه قال: وتصرفات النفس فى هذه الجزئيات ـ معان أو صفات ـ بوساطة آلاتها ، مثل « الوهم » ؛ فيكون ذكر « الوهم » على سبيل التمثيل ، لاعلى سبيل الحصر .

غير أننا إن استطعنا بهذا أن نتفادى ذلك الاعتراض ؛ فإننا نجد أنفسنا بإزاء أمر آخر ، هوذكر « المفكرة » فى هذا المقام وهى ليست قوة كاسبة ، كا « الوهم » و « الحس المشترك » .

لعلك تذكر أننا قلنا ؛ فيما سبق ص٣٥٧: إن فى مقدم التجويف الأوسط من الدماغ ، قوة وظيفتها تركيب الأشياء ، وتفريقها .

إن استخدمها « العقل » سميت « مفكرة » وإن استخدمها « الوهم » سميت « مخيلة » أو « متخيلة » .

فهذه القوة ، مادامت تلك وظيفتها ؛ محتاج إليها فى هذا المقام ، فإن التفتيش فى الجزئى بضم نظيره إليه ، أو إبعاده عنه ، يتطلب هذه القوة .

* * *

إشارة :

إن اشتهيتَ[1] الآن أن يتضحَ لكَ : أن المعنى المعقولَ ، لا يرْتسمُ فى مُنقسمٍ ، ولا فى ذى وَضعٍ ، فاسمعْ .

= وأما ثانيهما: فهو ما أشار إليه بقوله :

« وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى ، لمعنى عقلى » .

ومعنى ذلك أن هناك طريقا آخر لادراك المعانى المجردة ، وتلقيها عن « العقل الفعال » .

ذلك الطريق : هو أن استحضار معنى كلى قد يجر الى ادراك معنى كلى آخر لوجود مناسبة بينهما .

فمثلا اذا فكر الانسان فى أجزاء الحد ، أو الرسم ، وهى معان كلية ، أعدّ هذا التفكير الذهن لأن يفيض عليه « العقل الفعال » المحدود والمرسوم .

وأيضا اذا فكر الانسان ، فى لازم لشىء وكان ذلك اللازم كليا ، أعدّ التفكير فيه الذهن لأن يفاض عليه من العقل الفعال الملزوم .

وكذلك العكس .

فهذا طريق ، غير الأول ، يعد النفس ، ويهيؤها ، لادراك الكليات مفاضة عليها من « العقل الفعال ، لا بوساطة التصرف فى « المثل المعنوية » و « الخيالات الحسية » .

(١) يريد « الشيخ » فى هذه الإشارة أن يثبت أن النفس ، بل كل جوهر عاقل ، ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجملة ليس بذى وضع .

وبرهانه على ذلك: =

إنك تعْلَمُ : أن الشيء غيرَ المُنْقَسِم ، قد تقارِنُهُ أشياءُ كثيرةٌ ، لايجب لها أن يصيرَ مُنْقسِماً فى الوضع ؛ وذلك إذا لم تكُنْ كثرتها ، كثرةَ ماينْقسِمُ فى الوضع : كأجزاء البُلْقةِ .

لكنَّ الشيء المُنْقَسِم إلى كثرةٍ مُخْتَلِفَةِ الوضْعِ ، لايجوزُ أن يُقارنَهُ شيءٌ غيرُ مُنْقَسِمٍ .

***

= أن الشيء قد تحل به أشياء منقسمة ، ولكنها لا تقتضى انقسامه فعلا : كالسواد المنقسم إلى جنس وفصل .

فإذا حل فى شيء ، فلا يقتضى انقسام المحل ؛ لكونه هو منقسما .

نعم قد يكون المحل قابلا للقسمة ، ولكن المراد إثباته أن تجزئة الحال إلى جنس وفصل ، ليست هى التى تقتضى تجزئة المحل ؛ فإذا كان المحل قابلا للتجزئة فلا بد أن يكون من أمر آخر غير حلول السواد فيه .

وكالبياض والحركة يحلان فى جسم ؛ فلا يقتضيان لكونهما شيئين أن ينقسم الجسم بسببهما إلى جزئين :

أحدهما : أبيض غير متحرك .

والآخر : متحرك غير أبيض .

وقد يحل به أشياء منقسمة قسمة من نوع آخر ، ليست كقسمة السواد، إلى جنسه وفصله ؛ ولكنها قسمة تجعل لكل قسم وضعا خاصا ومحلا خاصا .

فإذا حل فيه شيء من ذلك ، وجب أن ينقسم المحل بانقسامها : =

كالبلقة ، فإنها تنقسم إلى عرضين يقتضى كل قسم محلا خاصا، ووضعا خاصا.
هذا ما يختص بالحال .

* * *

أما المحل : إذا كان منقسما إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، فلا بد أن يكون مقارنه منقسما فى الوضع ؛ ولا يجوز أن يكون غير منقسم .

* * *

وقد لخص « الطوسى » هاتين المسألتين قال :

« الحال : قد يكون بحيث لايقتضى انقسامه ، انقسام المحل .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذى لاينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع : كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلا واحد معا :

كالسواد والحركة مثلا ، فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين، انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك ، و إلى جزء متحرك غير أسود .

والثانى : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع : كالبلقة ؛ فانها تنقسم إلى عرضين متباينين ، فى المحل والوضع .

وأشار « الشيخ » إلى هذين القسمين بقوله :

« الشىء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة . . إلى قوله : كأجزاء البلقة » .

« والمحل أيضاً قد يكون بحيث :

لا يقتضى انقسامه انقسام الحال .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة فى الوضع :

كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .

والمحل الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث ، هو ذلك المحل ؛ بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به : كالخط ، فان النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

وكالسطح ؛ فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فان المحاذاة التى هى الإضافات مثلا ، لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر ، على وضع ما منه .

وكالأجزاء ؛ فان الوحدة لا تحلها من حيث هى أجزاء ، بل من حيث هى مجموع .

والثانى :

هو المحل الذى يحل فيه شىء ، من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة ، كالجسم الذى يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار « الشيخ » إلى القسم الأخير ، بقوله :

« لكن الشىء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شىء غير منقسم .

« وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك ، لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل » .

وفى المعقولات[١] مَعانٍ غيرُ مُنْقسِمَةٍ لامحالةَ ؛ وإلا لكانَتْ المعقولاتُ ، إنما تلتئمُ من مبادئَ لها ، غيرِ مُتناهيةٍ بالفِعْلِ .

ومع ذلك فإنه لابد فى كل كثرة ـ مُتناهيةٍ ، أوغيرِ مُتناهية ـ مِن واحدٍ بالفِعْلِ .

وإذا كان فى المعقولاتِ ما هوَ واحدٌ بالفِعْلِ ، ويُعْقَلُ من حيْثُ هو واحدٌ ؛ فإنما يُعْقَلُ من حَيْثُ لا ينْقسِمُ .

فإذَنْ لايَرْتسمُ فيما يَنْقَسِمُ فى الوضْعِ .

وكلُّ جِسْمٍ ، وكلُّ قُوَّةٍ فى جِسْمٍ ؛ مُنْقسِمٌ *

(١) بعد أن انتهى « الشيخ » من تقرير قاعدتيه ، اللتين هما :

١ ـ الحال المنقسم :

تارة يقتضى انقسام المحل ، وتارة ، لايقتضى .

٢ ـ المحل المنقسم :

يقتضى حتما انقسام الحال .

أراد أن ينتفع بهما فيما هو بصدده من ادعاء أن النفس ليست جسما ولا جسمانيا ، وعلى الجملة ، ليست بذات وضع ، فقال :

من المسلم به أن فى المعقولات معانى ، غير منقسمة بالفعل ؛ وإلا لو كان كل معنى معقول منقسما بالفعل ، لكان كل معنى معقول ، متكونا من أجزاء غير متناهية ، وهو محال :

لأنه يقتضى أن لايدرك الإنسان معنى عقليا بالكنه ، أبدا ؛ إذ أن إدراكه بالكنه يقتضى إدراك ما تركب منه ، وإدراك ما لا يتناهى غير ممكن .

وإذا كان فى المعقولات معنى غير منقسم ، ويدرك على أنه غير منقسم ، فلا يمكن أن يرتسم فى ما ينقسم بل يجب أن يرتسم فى شىء لاينقسم .

وكل جسم ، وكل قوة فى جسم ، تنقسم .

إذن المعنى المعقول غير المنقسم ، يرتسم فى شىء ليس جسما ، وليس قوة فى جسم .

على أننا لو فرضنا أن المعنى المعقول يتركب من أجزاء لا يتناهى لكان الواحد بالفعل موجودا ضمن هذه الأجزاء قطعا ، اذ كل كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، مؤلفة من الآحاد .

وحيث كان فيها الواحد بالفعل ، وجب أن يحل فيما لا ينقسم ، وبما أن الجسم والقوة الحالة فى الجسم منقسمة ، اذن يجب أن تكون النفس ليست جسما ، ولا جسمانيا ، وعلى الجملة ليست بذات وضع .

وهو المطلوب .

* * *

وينبغى أن يلاحظ هنا أمران :

أحدهما : أن «الشيخ» قد وصل عن طريق أن الواحد غير المنقسم بالفعل يرتسم فى القوة العاقلة ، إلى أنها لاتنقسم فى الوضع .

وذلك حيث يقول :

« فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع » .

فتقييده الانقسام المنفى بأنه انقسام وضعى ، إشارة الى أن المرتسم فيه ، وهو الجوهر العاقل ، لا مانع من أن يكون منقسما لا بالوضع ، كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

وثانيهما :

ما أشار اليه « الطوسى » من أن « الشيخ » قد أثبت أن هناك معنى معقولا واحدا بالفعل ، فينبغى أن يحل فى واحد بالفعل . ولكن الوحدة الفعلية لا تقتضى الوحدة الحقيقية ، فالشىء المتصل واحد بالفعل ، كثير بالقوة ، ممكن أن يتجزأ بحيث تصير هذه الكثرة التقديرية كثرة حقيقية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا المعنى المعقول الواحد بالفعل ، كثير بالقوة ويمكن أن يتجزأ ، فاذا حل فى القوة العاقلة لزم أن تكون واحدة بالفعل فقط لا أن تكون واحدة بالقوة كذلك ، بل تكون قابلة للتجزئة .

وإذا كانت قابلة للتجزئة ، كانت جسما ، أو جسمانيا .

لذلك كان « الشيخ » بحاجة الى أن يتابع البحث ، وأن ينفى هذه الاحتمالات ليثبت له المدعى .

قال « الطوسى » فى ذلك :

« واعلم : أن ماليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم الى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة فى الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل .

هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم الى متشابهات ، وإن لم يكن إلا فى الوهم .

وذلك كالجسم الذى هو شخص ، إلى أجزاء – أى ينقسم إلى أجزاء – غير متناهية بالقوة .

أو كالجسم الذى هو جنس ، الى أنواع – أى ينقسم الى أنواع – غير متناهية بالقوة .

وهْمٌ وتنبيهٌ :

أولعلك(١) تقولُ : قد يجوزُ أن تَقعَ للصُّورةِ العَقْليّةِ الوحْدانيّة ، قِسْمَةٌ وهميةٌ ، إلى أجزاء متشابهة . فاسمع .

إنه إن كان كلٌّ واحد من القسمين المتشابهين ، شرطا معَ الآخرِ ، فى استِتْمام التَّصوُّرِ العقلى .

فهما مُبايِنان له مُبايَنةَ الشرط للمشروط .

وأيضاً : فيكون المعقولُ الذى إنما يُعقَلُ بشرطين ، هما جُزْءاه ، مُنقَسِما .

وأيضاً : فإنَّهُ قبْلَ وُقُوع القِسْمة ، يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا

والمعنى المعقول ، ان كان كذلك ، فلا يمتنع أن يحل فى جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم :

إلى أجزائه .

أو الى جزئياته .

فلذلك أردف « الشيخ » هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين ، وتحقيق الحق فيهما » .

(١) قال « الطوسى » فى الشرح :

« هذا الوهم ، هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين — يعنى ص ٤٠٧ — وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة ، قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة ، كالجسم الواحد .

وحينئذ يمكن أن تكون حالة فى جسم واحد ، فتنقسم بانقسامه .

والتنبيه ، تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وإن لم يكن شرطا ، فالصورةُ المعقولةُ عنــدَ القسمة المفروضةِ ، صارَتْ مَعْقولةً مع ما ليْسَ مَدْخَلُهُ فى تَتْمِيم مَعْقولِيَّتها إلا بالعرَض :

وقد فَرَضْنا الصورةَ المَعْقُولة ، صورةً مُجَرَّدَةً عن اللَّوَاحق الغَرِيبَةِ ؛ فإذن هى مُلابِسةٌ بعدُ لها .

وكيف لا !!! ، وهى عارضٌ لها بسبب ما فيه قدرٌ ، فى أقلَّ منه بلاغٌ .

فإن أحد القِسْمين هو حافِظٌ لِنَوْع الصُّورةِ ، إن كان متشابها .

فالصُّورَةُ التى جَرَّدْناها، مُغَشَّاةٌ بَعْدُ ، بِهَيْأة غَرِيبةٍ من جَمْعٍ أو تفْرِيق، وزيادةٍ ونُقْصان ، واختِصاصٍ بِوَضْع .

فليْسَتْ هٰذه هى الصورةُ المفْرُوضةُ .

= وتقريره :

أن المعقــول الواحد ، إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ، يجب أن يكونا مشابهين للمجموع أيضا ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون كل واحــد من القسمين مع الآخر ، شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا .

وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ، لفقدان الشرط .

أو لايكون كذلك ، بل كان كل واحــد من القسمين بانفراده ، معقولا أيضا ، كالأصل.

أما القسم الأول ، فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير ، يكون مباينا للكل ، مباينة الشرط للمشروط . =

ويلزم من ذلك : أن يجتمع من القسمين شيء ، ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع ، متعلق الماهية ، بزيادة فى المقدار ، أو العدد ، كشكل ما ، أو عدد، بخلاف القسمين .

فلا يكون القسمان ، جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما .

هذا خلف .

والثانى : أن المعقول الذى شرط كونه معقولا ، هو حصول جزئين له ؛ لا يكون من حيث هو كذلك ، غير منقسم ، وقد فرضناه ، واحدا غير منقسم .

هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لايكون الجزآن حاصلين ؛ فلا يكون شرط معقوليته ، حاصلا ؛ فلا يكون معقولا ؛ وقد فرضناه معقولا .

هذا خلف .

و « الشيخ » أشار إلى القسم الأول ، بقوله :

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر ، فى استتمام التصور العقلى .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

فهما مباينان له مباينة الشرط المشروط .

وأشار إلى الوجه الثانى بقوله :

وأيضا فيكون المعقول ، الذى إنما يعقل بشرطين ، هما جزآه ؛ منقسما .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

وأيضاً ، فإنه قبل وقوع القسمة ، يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا .

وأما القسم الثانى :

وهو أن لايكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته ، بل يكون هو بنفسه

معقولا ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضا معقولا ، كالجسم الذى يقبل القسمة إلى أجسام .

فباطل أيضا .

لكون الصورة المعقولة ، مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته .

كالقسمة ، أولا .

وكمقارنة مايقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة ، إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها .

هذا خلف .

وأشار « الشيخ » إلى هذا القسم بقوله :

وإن لم يكن شرطا .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة له بقوله :

فالصورة المعقولة ، عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية ، فى تتميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة ، صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ؛ فإذن هى ملابسة بعد، لها.

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة مايقبل القسمة من المقدار بقوله :

وكيف لا !!! ، وهى عارضة لها بسبب مافيه قدر ، فى أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ، ان كان متشابها .

فالصورة التى جردناها ، مغشاة بعد بهيأة غريبة : من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع .

فليست هى الصورة المفروضة :

وذلك لأن القسمة عارضة لها ، بسبب شىء فيه ذو مقدار ، فى أقل منه كفاية

فإن أحد القسمين ، وان كان مشابها للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة .

فإذن الصورة التى فرضناها مجردة ، كانت مغشاة بعد بهيأة غريبة .

من جمع ، اذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق ، اذا اعتبر انقسامه اليهما .

أو زيادة ، اذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان ، اذا اعتبر بقاء المعقولية ، بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ، لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين ، لاتعرض الا للماديات ، فهى تقتضى وضعا ما ، لامحالة .

وقوله :

فليست هى الصورة المفروضة .

اشارة الى الخلف » .

بهذا ينهى شرح « الطوسى » لهذا المقام الدقيق .

وأحب أن أضيف الى هذا الشرح ، تلخيص « الإمام » للمقام ، لافى شرحه للإشارات ، فانه قد أطال فى هذا الشرح ، ولكن فى لبابه .

قال فى « اللباب » ص ٧٤ :

« ومما يدل على أن النفس ليست متحيزة ، ولا حالة فى المتحيز . أن كل جسم وكل حال فى الجسم ، منقسم .

والنفس ليست منقسمة ، فالنفس ليست بمتحيزة ، ولا حالة فى المتحيز .

أما أن كل جسم منقسم ، فلما ذكرناه فى نفى الجوهر الفرد .

وأما أن كل حال فى المتحيز منقسم ، فلأن كل متحيز لما كان منقسما بالقوة ثم حل فيه شىء .

فإما أن يكون الحال منه فى أحد الجانبين :

غير ـ وصوابها عين ـ الحال منه فى الجانب الآخر ، فيكون الشىء الواحد حالا فى محلين ، وهو محال .

أو غيره ، فيلزم حينئذ انقسام الحال ، لانقسام محله .

فان نقضوه ، بالوحدة والنقطة ، والإضافات ، منعنا كونها أموراً وجودية .

وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة ؛ لأن هاهنا معلومات غير منقسمة ، فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون محل ذلك العلم ، وهو النفس ، غير منقسم .

وإنما قلنا : إن هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين :

الأول : أن ذات الله غير منقسمة .

الثانى : أن هاهنا معلومات ، فهى إن كانت بسائط ، كان كل واحد من تلك البسائط ، غير منقسم .

وإن كانت مركبة ، فكل مركب لابد فيه من بسيط ، فثبت أنه لابد على كل حال ، من معلومات غير منقسمة .

وإنما قلنا : إن العلم بمثل هذه المعلومات ، غير منقسم ؛ لأنه لو انقسم ، لكان كل واحد من جزئيه .

إما أن يكون علما بذلك المعلوم .

أو لايكون .

فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشىء مساوياً لكله فى الماهية...

هذا خلف .

وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علما بذلك الشىء ، فعند اجتماع الجزئين :

إما أن لايحدث زائدا ، فحينئذ لايكون ذلك المجموع ، ولا جزؤه ، علما بذلك الشىء .

وإما أن يحدث ، فحينئذ ينتقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة .

فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه ، وهو محال .

وإن لم تكن منقسمة ، حصل المقصود ، من أن العلم بما لايكون منقسما ، وجب أن لايكون منقسما .

وأما بيان أن العلم لما لم يكن منقسما ، وجب أن لايكون العالم منقسما ، فلما بينا أن المحل ، متى كان منقسما ، كان الحال منقسما .

فثبت أن النفس غير منقسمة .

وثبت أن كل متحيز ، وكل حال فى المتحيز ، منقسم .

فيلزم أن لاتكون النفس متحيزة ، ولا حالة فى المتحيز » .

وأحب أيضا أن أضيف عبارة « صاحب المحاكمات » فى هذا المقام ، قال ص ٢٥٤ ج ١ .

« تقرير الدليل:

أن المعقول الواحد إذا انقسم بقسمين ، فلا يخلو :

إما أن يكون حصول القسمين فى العقل شرطا لحصول ذلك المعقول فى العقل . أولا .

والأول باطل ؛ لأنه لو كان شرطا ، لكان حصول القسمين فى العقل ، مغايرا لحصول ذلك المعقول فى العقل ؛ ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط .

فلابد أن يكون فى المعقول ، أمر زائد على القسمين ؛ فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما ، لكان حصولهما نفس حصوله .

فذلك الزائد ، ليس هو جزءا آخر ، لأنا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط ، بل عارضا من مقدار ، أو عدد .

وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول ، متعلق الماهية بذلك العارض ، كان حصوله

وأما(١) الصُّوَرَ الحسّيّةُ والخياليّةُ ، فتفتقِرُ مُلاحظَةُ النَّفْسِ أجْزاء لها

= حصول القسمين .

فوجب أن يكون متعلق الماهية به ، مقتضياً له ، فيكون مخالفاً للقسمين ، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف ، وقد فرضناهما ، متشابهين ، ومشابهين له .

هذا خلف .

والثانى أيضاً باطل ، وإلا لكانت الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من إمكان القسمة ، ومن مقدار يقبل القسمة .

ويلزم من إمكان القسمة ، امكان الجمع . وتفريق الجمع قبل الانقسام ، والتفريق بعده .

ومن عروض المقدار ، عروض الزيادة والنقصان ، لأن فى أقل من ذلك المقدار بلاغا .

فان أجزاء الصورة العقلية ، لما كانت متشابهة ، ومشابهة لها فى تمام الماهية ، وكل من الأقسام حاصل فى العقل كالكل ، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الأقسام ، ولا معنى لتعقل الشىء ، الا حصول ماهيته فى العقل .

فيكون فى الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء ، فى المعقولية .

فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان ، فتكون الصورة العقلية ، ملابسة لعوارض مادية ، وقد ثبت تجردها عنها .

هذا خلف ...»

(١) قال « الطوسى » فى الشرح :

« لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة ، المعقولة فى الجسم ، وما يتبعه =

جُزْئيةً مُتباينَةَ الوضع مُقارنةً لهيئات غَرِيبةٍ مادِّيَّةٍ ، إلى أن يكونَ رَسْمُها ، فى ذى وَضْعٍ وقَبُولِ انقِسَام *

وهم وتنبيه :

أو لعلك[١] تقول : إن الصورة العَقْلية قد تنقسمُ بإضافة زَوائدَ معنويةٍ

= بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية ، فيه ، ليتم الفرق بينهما .

وذلك لأننا اذا أحسسنا بوجه انسان مثلا ، أو تخيلناه ، فلابد من أن تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينةالموضع ، مقارنة لهيأة غريبة مادية : كالعين والأنف ، والفم ، فان صورة العين اليمنى ، تدرك فى مادة وجهة ، لم تحل اليسرى فيها .

وكذلك اليسرى .

فهمامتباينان بالوضع.

وأيضاً ، كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون أحدهما فى جهة من الأخرى غير جهة الأنف ؛ هيئات غريبة مادية تقارنها .

وتلك الملاحظة تفتقر الى أن يكون رسمها الحس والخيالى ، فى ذى وضع وقبول انقسام ، أى فى شىء مادى .

وفى قول « الشيخ » :

ملاحظة النفس الصورة الحسية والخيالية.

تصريح بادراك النفس لها ، ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه . أنه لايقول بذلك » .

(١) قال « الطوسى » :

« الوهم فى هذا الفصل ، هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ص ٤٠٧ =

إليها ، قِسْمَةَ المعْنَى الجِنْسِيِّ الوحدَانِي ، بالفصول المُنَوِّعة ؛ والمعنى النوعى الوحدانى ، بالفصول العرضية المُصَنِّفَة .

فاسمع :

= وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم : أن قسمة الكلى إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه .

وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات .

أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية المنوعة : كقسمة الحيوان بإضافة الناطق، وغير الناطق اليه؛ إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى ، قابلا للشركة .

أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة ، كانت قسمة المعنى النوعى الوحدانى ، بالفصول العرضية المصنفة : كقسمة الانسان ، بالسواد والبياض، إلى السودان والبيضان.

وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها ، قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر « الشيخ » هذا القسم ، لأن الحاصل فيه لايكون معقولا ، بل يكون محسوسا » .

إنه[1] قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاقُ كلىٍّ بكلىٍّ ، يجعلهُ صورةً أخرى .

ليس جزءاً من الصورةِ الأولَى .

فإن المعقولَ الجنسىَّ والنوعىَّ ، لا ينقسمُ ذاتُه فى معقوليتهِ إلى معقولاتٍ نوعيةٍ وصنفيةٍ ، يكون مجموعُها حاصلَ المعنى الواحد الجنسى ، أو النوعى .

ولا تكون نِسْبَتُها إلى المعنَى الواحدِ المقسومِ ، نِسبةَ الأجزاءِ ؛ بل نِسْبَةَ الجزئيات .

---

(١) هذا هو الجواب عن هذا الوهم .

وإيضاحه :

أن انقسام الأمر المعقول ، بالفصول الذاتية ، التى تخرج منه أنواعا ، أو بالفصول العرضية ، التى تخرج منه أصنافا ، أمر جائز ، بل واقع .

ولكن الأمر المعقول كلى ، كما هو معلوم .

والفصول الذاتية ، وكذا الفصول العرضية ، كلاهما كلى .

فتكون قسمة الأمر المعقول بواسطة الفصول الذاتية أو الفصول العرضية ، ليست أكثر من إضافة كلى إلى كلى ، ينتج عنها شىء أو أشياء أخر غير هذا الكلى .

وهذه الأشياء الأخر ، لا تكون أجزاء لهذا الأمر المعقول ، بحيث إذا اجتمعت وتضامت نتج منها ذلك الأمر المعقول ، بل تكون نسبته إليها نسبة الكلى إلى جزئياته .

فليس انقسامه إليها ، مفضيا إلى أنه مركب من أجزاء ، حتى يلزم انقسام =

ولو(١) كان المعنى العقلى الواحد البسيط ، الذى سبق تعرَّضُنا له ، ينقسمُ بمختلفات بوجه ؛ لكان غيرَ الوجهِ الذى تُشُكِّكَ به أوّلا : من قبول القسمة إلى المتشابهات ؛ وكان كلُّ واحدٍ من جزأيه ، هو أولى بأن يكون البسيطَ الذى فيه الكلامُ *

= محله – الذى هو النفس – بانقسامه .

ولكنه رغم انقسامه إلى هذه الجزئيات ، لا يزال واحداً غير منقسم إلى أقسام ، يدخل كل واحد منها فى قوامه وفى ماهيته .

وإذا كان لا يزال واحدا ، وهو قائم بالنفس لزم من ذلك ، أن النفس غير قابلة للانقسام ، وإلا لانقسم بانقسامها ذلك المعنى المعقول ، والمفروض أنه غير منقسم .

هذا خلف .

(١) يريد « الشيخ » أن يستغل هذا الاعتراض لتأييد وجهة نظره الذاهبة إلى أن هناك معانى بسيطة لا تقبل القسمة بحال .

فهذه المعانى إذا قامت بجوهر النفس ، وجب أن تكون النفس غير قابلة للقسمة ، وإلا لانقسمت هذه المعانى بانقسامها .

هذا خلف .

أما بيان هذا الاستغلال فهو :

أن الانقسام فى هذا الوهم غير الانقسام فى الوهم السابق ، إذا الانقسام هنا قد آل أمره على ما شرحناه ، إلى أنه إلحاق معنى كلى بالمعنى الأصيل الذى معنا ، فينتج بوساطة هذا الالحاق ، نوع أو صنف .

فهو فى الواقع ليس انقساما ، بل إلحاق وإضافة . =

أما فى الأول ، فهو انقسام بمعناه الحقيق ، إذ فيـه تجزئة للأمر المعقول ، إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، على ما مر بيانه ص٤٠٨.

فالقائل بالانقسام الذى يقتضى وجود معنى معقول بسيط ، ينضم إليه كلى سواه ، فينشأ من انضمامهما نوع أو صنف ، كأنه رجع عن قوله بالانقسام الوارد فى الوهم السابق ص ٤٠٨ .

إذ الانقسام فى ذلك الوهم ، يفيد عدم بساطة المعنى المعقول .

وإذا كان قد اعترف ببساطة المعنى المعقول ، ولكنه جوز قسمته المفضية إلى إخراج أنواع وفصول منه ، بوساطة إضافة الكليات إليه ، لا تكون هذه القسمة مفضية ، إلى تركب ذلك المعنى البسيط ، بل مفضية إلى ضم بسيط لبسيط

فلننظر إلى كل واحد من البسيطين على حدة ، نجده بسيطا معقولا ، فمحله لابد أن يكون غير قابل للقسمة .

فيكون غير جسم ، وغير جسمانى وهو المطلوب .

* * *

والآن وقد انتهينا من ذكر الدليل على أن النفس ليست جسما ولا جسمانيا.

وانتهينا كذلك من إيراد وهمين على هذا الدليل ، ومن ردهما ، يحسن بنا أن نشير إلى شبهة طالما ترددت بخاطرنا :

تلك هى أن النفس تدرك المعانى المركبة ، كالانسان ، المركب من : الحيوان ، والناطق .

فيجب أن تكون منقسمة ضرورة انقسام المحل ، إذا كان الحال منقسما.

هكذا كنت أتشكك ، ولا أعرف كيف أدفع هذا الشك .

ومن المصادفات الطيبة أنى وجدت هذه الشبهة مذكورة ، ووجدت الجواب

إشارة :

إنك[1] تعلمُ أنَّ كلَّ شيء يَعْقِلُ شيئاً ، فإنه يعقل بالقوَّةِ القريبةِ من الفعلِ : أنه يَعْقِلُه .

وذلك عَقْلٌ منه لِذاتِه .

فكُلُّ ما يعقِل شيئاً ، فله أن يعقِلَ ذاتَه .

= عنها مذكورا أيضا ، قال « صاحب الهدية السعيدية ص ٢٢٣ :

« وأورد على الدليل أيضا ، أنه مقلوب عليهم .

بأن يقال : النفس الناطقة منقسمة . ولا شيء من المجردات بمنقسم .

أما الصغرى ، فلأن النفس تعقل الماهيات المركبة ، التي هي منقسمة ، وانقسام الحال ، يستلزم انقسام المحل .

وأما الكبرى فظاهرة .

والجواب أن انقسام الحال إلى الأجزاء المقدارية ، يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء المقدارية .

والماهيات المركبة التي تعقلها النفس ، ليست منقسمة إلى الأجزاء المقدارية ، وإنما هي منقسمة إلى أجزاء الماهية .

وانقسام الحال إلى الأجزاء الغير المقدارية ، لا يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء الغير المقدارية ـ كذا ـ » .

(١) إذا عقل الإنسان شيئاً ، فإنه يعقل أنه يعقله .

ولكن عقله أنه يعقل الشيء ، لا يكون حاصلا بالفعل ، وإلا للزم أنه يعقل عقله أنه يعقل الشيء ، فيلزم التسلسل المفضي إلى أن الانسان لا يمكن أن يعقل شيئاً ، إلا إذا عقل أموراً غير متناهية . =

وعقل الأمور غير المتناهية ، غير ممكن ، فلا يمكن له أن يعقل شيئاً .

وفى الوقوف بعقله: أنه يعقل الشيء عند حد القوة يقطع هذا التسلسل، وأيضا يكون متمشياً مع الواقع ؛ لأن الانسان لايدرك أنه يعقل الشيء إلا إذا التفت الى ذلك ، ونبه عليه .

و إنما قال :

« بالقوة القريبة من الفعل » .

لأن القوة تقال على ثلاث مراتب :

بعيدة : وهى العقل الهيولانى .

متوسطة : وهى العقل بالملكة .

قريبة من الفعل : وهى التى تقتضى أن يكون للعاقل ، أن يلاحظ معقوله متى شاء .

وليس وراء هذه المراتب ، إلا الفعل ، الذى هو العقل المستفاد ، على ما مر ص٣٧٥.

ومقتضى أن العاقل لشيء ، يعقل أنه يعقله : أن الإنسان إذا عقل شيئاً ، يعقل بالقوة القريبة من الفعل هذه القضية : هو يعقل الشيء .

وهذه القضية لها طرفان :

أحدهما : « هو » الذى يرجع إلى نفسه .

وثانيهما : « يعقل الشيء » .

وعقل القضية يستلزم عقل طرفيها .

اذن الذى يعقل هذه القضية يعقل الطرف الأول منها ، الذى هو نفسه .

اذن كل من يعقل شيئاً ، يعقل نفسه . ولو بالقوة القريبة من الفعل .

اذن كل عاقل لشيء ، هو معقول لذاته .

وَكلُّ[1] ما يُعقَلُ ، فمِن شأنِ ماهيتهِ أن تُقارن معقولا آخر .

ولذلك يُعقلُ أيضاً مع غيره .

وإنما تعقلُه القوةُ العاقلةُ ، بالمقارنة ، لا محالة .

---

(١) أثبت فى الفقرة المارة :

أن كل عاقل لشىء ، فهو معقول لذاته .

ويحاول هنا أن يثبت حكما آخر هو :

أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته ولغيره بالإمكان .

وبيانه بأمرين :

أحدهما : أن كل معقول فلا مانع أن يعقل مع غيره ، وإلا لامتنع أن يعقل مع الغير .

وكونه معقولا مع الغير معناه أنه مقارن لذلك الغير المعقول معه .

وهذه المقارنة ـ بشروط نذكرها بعد ـ تقتضى عقلية أحدهما للآخر .

فيكون كل واحد منهما ، مع كونه معقولا ، عاقلا .

فثبت بهذا : أن كل معقول ، فبالإمكان هو عاقل لغيره .

وهو جزء المطلوب .

وإنما قلنا : بالإمكان ؛ لأنه ليس دائماً ، كلما كان الشىء معقولا ، يكون مقارنا لشىء آخر معقول معه .

فمثلا : لو عقلت الحيوانية ، فهذه الحيوانية معقولة ، ولا بأس أن يقارنها فى المعقولية شىء آخر كالناطقية ، فهذه الناطقية مقارنة للحيوانية فهذه الحيوانية ـ ان استوفت شروطا نذكرها بعد ـ تكون بمقتضى هذه المقارنة عاقلة للناطقية . =

فتكون إذن ، الحيوانية معقولة لى ، وعاقلة للناطقية.

ولما كان ليس ضروريا أن يكون كل من عقل الحيوانية يعقل معها شيئاً آخر غيرها ، قلنا : بالامكان ، لا بالفعل .

ولتعلم أن هذا المثال للتفهيم فقط، وإلا فسيأتيك أنه لاينطبق عليه مايشترطه « الشيخ » بعد .

***

وقد مرّ بك سابقا ص٤٢١ : أن من عقل شيئاً عقل أنه عاقل لذلك الشيء

وهذه القضية ذات طرفين ؛ أحدهما ذات العاقل .

فيكون كل من عقل شيئاً ، عاقلا لذاته .

فإذن المعقول القائم بذاته ، يكون بالإمكان عاقلا لغيره .

وبمقتضى عقله لغيره يكون عاقلا لنفسه .

فيكون كل معقول قائم بذاته ، عاقلا لغيره ، ولنفسه .

ولما كان عقله لنفسه مترتبا على عقله لغيره .

وعقله لغيره بالامكان ، كان عقله لنفسه أيضاً بالامكان .

إذن صح أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . وهو كل المطلوب .

***

وثانيهما : قال « الطوسى » فى بيانه :

« والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارنا للعاقل » .

وعند هذا وقف « الطوسى » فى البيان ، ولم يزد .

وهذا يقتضى أن كل معقول ، فهو مقارن لعاقل ، ولكن هل يلزم من

فإن(١) كان مما يقومُ بذاته، فلامانع له من حقيقتِه، أن يقارنَ المعنى المعقولَ، اللهم إلا أن تكونَ ذاته ممنُوَّةً فى الوجود، بمقارنة أمور مانعةٍ عن ذلك: من مادة، أو شىء آخرَ إن كان.

= ذلك أن يكون المعقول عاقلا لعاقله.

إن صح ذلك، أمكن أن يقال: إن كل معقول فهو عاقل لغيره.

ويلزم من عقله لغيره أن يكون عاقلا لنفسه على ما سبق بيانه.

وسواء صح ذلك أو لم يصح، فحسبنا الوجه الأول فى الاستدلال.

(١) هذاهو الشرط الذى نبهنا إليه سابقا.

فكل معقول، يكون عاقلا لنفسه ولغيره بالامكان، إن كان مما يقوم بذاته.

أما إن كان قائماً بغيره، كالحيوانية القائمة بنفس الانسان لا بنفسها، إذا قارنت معقولا آخر كالناطقية، فإنها لا تعقله؛ لأن مقتضى عقلها لها أن يكون المعقول قائماً بالعاقل، فتكون الناطقية قائمة بالحيوانية، مع أنهما كليهما قائم بنفس الانسان.

إذن فمقارنة الحيوانية المعقولة لمعقول آخر للناطقية، لا تستلزم أن يكون أحدهما عاقلا للآخر، ما دام لم يكن قائماً بنفسه.

وسينبه «الشيخ» على هذا الشرط فى التنبيه التالى حيث يقول:

«لعلك تقول: إن الصورة المادية فى القوام، إذا جردت فى العقل، زال عنها المعنى المانع، فما بالها لاينسب إليها أنها تعقل؟!

فجوابك، لأنها ليست مستقلة بقوامها، قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة..الخ»

فإن كانت حقيقته مُسَلَّمةً ، لم تمتنع عليها مقارنةُ الصُّوَرِ العقليةِ لها .

فكان ذلك لها بالإمكان .

وفى ضمنِ ذلك ، إمكانُ عقله لذاته *

---

(١) إشارة إلى شرط ، لعله مفهوم من المقام ، وهو :

أن يكون مجرداً عن المادة .

فإذا اجتمع للشىء ، أنه قائم بذاته ، ومجرد عن المادة ، وكان معقولا ، كان عاقلا لغيره ، بالامكان على ما علمت .

وإذا كان عاقلا لغيره بالإمكان ، كان عاقلا لنفسه بالامكان أيضاً .

والشىء الآخر فى قول « الشيخ » :

« اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة فى الوجود ، بمقارنة مانعة عن ذلك ، من مادة أو شىء آخر إن كان » .

معناه أن الشىء القائم بذاته ، لا يكون عاقلا لمجرد أنه قائم بذاته ، بل لا بد أن يكون مجرداً عن كل ما يمنعه من العقلية .

والذى يمنعه أمران :

أحدهما : المادة . فكل مادى ، فلا يعقل غيره .

الثانى : أن لا يكون الشىء المجرد عن المادة قائما بغيره ، فان كان قائما بغيره فلا يعقل غيره .

فلا بد من توافر الشرطين ـ أعنى التجرد عن المادة ، والقيام بالنفس ـ ليكون الشىء عاقلا لغيره .

وقوله :

« فان كانت حقيقته مسلمة » . =

وهمٌ وتنبيهٌ :

ولعلك تقول(١) : إن الصورةَ المادية في القِوامِ ، إذا جُرِّدَتْ في العَقْلِ ، زال عنها المعنى المانعُ ، فما بالُها لا يُنْسَبُ إليها أنها تعقلُ؟!!

فجَوابُك(٢) : لأنها ليست مستقلةً بقوامها ، قابلةً لما يحلُّها من المعانى المعقولةِ .

= معناه : أن حقيقة الشىء ، إذا كانت مسلمة من كل الموانع ، أعنى المادية ، والقيام بالغير ، أمكن لها ، أن تعقل غيرها ، وبالتالى أن تعقل نفسها بالامكان أيضا .

(١) قال « الطوسى » فى شرح ذلك :

« قد تبين من قبل :

أن المانع من كون الشىء معقولا ، هو اقترانه بالمادة ص٤٢٥ .

والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته .

والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا .

وتبين أن التعقل لا يحصل ، إلا بمقارنة العاقل للمعقول .

فالوهم فى هذا الفصل ، سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل ، وصارت معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ، فلم لا تصير عاقلة لهـا ، مع أن المانع زائل ، والمقارنة حاصلة .

وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم » .

(٢) أى جوابك عن هذا الشك :

أن هذه الأشياء لها حالان : =

بل أمثالُها ، إنما تُقارِنُها معانٍ معقولةٌ يَرْتَسِمُ بها – لا هى بل – القابلُ لهما جميعاً .

وليسَ أحدُهما أولَى بِأنْ يكونَ مُرْتَسِماً بالآخر ، من الآخر به .

ومُقارَنَتُهما ، غيرُ مُقارنةِ الصورةِ ، والمتصوَّر .

وأما وجودُها الخارجُ ، فمادِّىٌّ .

لكن المعنى الذى كلامُنا فيه ، جوهرٌ مُسْتَقِلٌّ بقِوامِه ، على حَسَب ما فرضناه ؛ إذا قارنَهُ مَعْنًى معقولٌ ، كان له بالإمكان جَمْلَةُ مُتَصَوَّراً *

= أحدهما : تجردهما عن المادة ، وهى بهذا الاعتبار عرض قائم بجوهر النفس يرتسم بها جوهر النفس ، فلا يمكن والحالة هذه ، أن تكون هى محلا لغيرها من الصور العقلية ؛ لأنها ليست قائمة بنفسها ، فكيف يقوم بها غيرها ؟!.

وما دام لايمكن أن يقوم بها غيرها من الصور العقلية ، فلا تكون عاقلة لها لأن عقلها لها ، يقتضى أن تكون الأخرى قائمة بها .

وهذا معنى قوله :

« . . . بل أمثالها ، إنما تقارنها معان معقولة ، يرتسم بها – لاهى بل – القابل لها » .

يعنى أن أمثال هذه الصور العقلية ، يقارنها غيرها من الصور العقلية ، وتجتمع كلها فى صعيد واحد ، هو جوهر النفس العاقلة لكلها .

وليس أحد هذه الصور بأن يكون محلا لغيره – أى عاقلا له – أولى من أن يكون الغير محلا له .

وما دام الكل حالا فقط فى جوهر النفس ، فجوهر النفس وحدها هى العاقلة للجميع ، وليس واحد منها عاقلا للآخر . =

وهم وتنبيه :

أو لعلك تقول(١) : إن هٰذا الجوهرَ ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيّتِه النوعيّةِ ؛ فله مانعٌ من حيثُ شَخْصِيَّتُهُ ، التى ينفَصِلُ بهـا عن المرتَسِمِ مِن معناه ، فى قُوّةٍ عاقلةٍ تعقِلُهُ .

= وهذا معنى قول « الشيخ » .

« ترتسم بها ـ لاهى بل ـ القابل لهما جميعا » .

يعنى أن أمثال تلك الصور العقلية الحالة فى جوهر النفس ، يقارنها نظائرها من الصور الحالة كذلك ، ولـكن لا يرتسم بعض هذا الحال فى بعض ، وهذا معنى قوله « يرتسم بها لاهى » أى يرتسم بهذه الصور المقارنة ـ بكسر الراء ـ لاهى ، ويريد أن يكون « لاهى » فاعلا ـ « يرتسم » كأنه قال : يرتسم أى ينطبع بهذه الصور المقارنة غير مايقارنها من الصور الأخرى ، ويعنى بهذا الغير ، القابل لهما جميعا وهو جوهر النفس ، ثم عطف عطف إضراب عن المنفى سابقا ، قائلا : بل القابل لهما جميعاً ، أى بل يرتسم بالمقارن والمقارن ، القابل لهما جميعا .

ولا شك أن هذا التركيب سقيم ولو حذفت عبارة « لاهى بل » لاستقام المعنى ، ولذلك وضعتها بين حاجزتين إشارة إلى ذلك .

* * *

أما الحال الثانية : فالصورة مغشاة بالمادة ، وهى بهذا الاعتبار مادية لا يمكن لها أن تعقل .

وذلك معنى قوله :

« وأما وجودها الخارجى ، فمادى » .

(١) شك وارد على مقررات سبقت ، ودفعه : =

فيكونُ جوابُك : أن هذا الاستعدادَ لِتلكَ الماهيةِ .

إن كان من لوازم الماهية ، كيف كانت ؛ فقد سقط تَشَكُّكَ .

وإن كان إنما يكْتَسِبُهُ ، عندَ الارتسامِ فى العَقلِ ؛ فيكون الاستعداد إنما يُسْتَفادُ معَ حصولِ الاكتسابِ له ؛ فيكونُ لم يكن استعدادٌ للشيءِ ، حتّى حصلَ ، فاستعد له .

أو لم يكن استعدادٌ للشيء ، وقد كان ذلك الشيءُ ، وحدث .

وهذا كلُّهُ محالٌ .

فَيَجبُ إذَنْ أن يكون هذا الاسْتِعْدَادُ ، قَبْـلَ المُقارَنةِ ، فهو للماهية .

بلى ؛ لعل الاستعداداتِ الخاصة لبعضِ ما يُقارِنُ ، تَتْلُو المُقارنةَ الأولى .

= أما المقررات ، فهى :

أولا : قوله فيما سبق ص٤٢٣ :

« وكل مايعقـل – بالمبنى للمفعول – فمن شأن ماهيته ، أن تقارن معقولا آخر ... » .

وذلك يقرر : أن الماهية المعقولة ، تقارن غيرها من المعقولات لأمرين :

أحدهما : أن هذه الماهية ، أحيانا تكون معقولة مع غيرها ، فهذه الغير المعقول معها ، مقارن لها .

فثبت أن الماهية المعقولة ، يجوز أن تقارن غيرها من المعقولات .

ثانيهما أن هذه الماهية المعقوله ، مقارنة للماهية العاقلة .

وهذه الماهية العاقلة ، معقولة أيضا باعتبار آخر ، وذلك – بناء على ماسبق ص٤٢١ – لأن كل ماهية تعقل غيرها ، فإنها تعقل نفسها ضمن عقلهالغيرها. =

فهى عاقلة لغيرها .

ومعقولة لنفسها .

وهذه الماهية المعقولة لها .

مقارنة لها من حيث هى عاقلة لها .

ومقارنة لها من حيث هى معقولة لنفسها .

فهذه الماهية المعقولة لتلك الماهية صاحبة الاعتبارين يصدق عليها أنها مقارنة لماهية معقولة ، هى تلك الماهية العاقلة من حيث هى معقولة لنفسها .

وثانيا :

قوله فيما سبق أيضاً ص٤٢٥ :

« فان كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى المعقول » .

وذلك يقرر مقايسة الماهية المجردة القائمة بنفسها ، على الماهيـة المجردة القائمة بغيرها .

من جهة أن الأخيرة ، ثبت ـ بما سقناه فى المقرر الأول ص٤٣٠ ـ أنها تقارن غيرها من المعقولات .

ليثبت للأولى أنها تقارن غيرها من المعقولات .

وإذا ثبت لها أنها تقارن غيرها من المعقولات ، والمفروض أنها قائمة بذاتها كان معنى ذلك أنها تعقل ؛ إذ لا معنى للعقل ، إلا أن ماهية مجردة قائمـة بذاتها تقارن ماهية مجردة .

يخلص من ذلك أن « الشيخ » لما أراد أن يثبت للماهية المجردة القائمة بذاتها ، أنها تقارن غيرها من المعقولات أى تعقلها ، احتاج إلى أن يجعل ذلك مقيسا على مقارنة الماهية المجردة القائمة بالذهن ، للمعقولات .

والشك وراد على هذه المقايسة ، فلنشرع فيه .

* * *

أما الشك : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - فى أن الماهية المجردة قد لايكون هناك مانع من جهتها هى ، يمنعها من أن تقارن غيرها من المعقولات فتعقلها .

ولكن قد يكون وجودها فى الذهن شرطا فى جواز مقارنتها لغيرها .

ووجودها فى الخارج مانعاً من المقارنة .

فقوله :

« ... فله مانع من حيث شخصيته ، التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة ، تعقله » .

معناه : أنه قد يكون المانع من جهة ماينضاف إلى حقيقته النوعية ، من المشخصات التى تجعله كائنا مشخصا فى الخارج .

كأنه قال : فله مانع من جهة شخصيته المفصولة عن معناه المرتسم فى قوة عاقلة .

وشخصيته المفصولة عن معناه المرتسم فى قوة عاقلة ، هى شخصيته المتمتعة بالوجود خارج العقل .

وبهذا التصور ، يظهر مافى عبارة « الشيخ » من تقديم وتأخير ، فـ« المرتسم من معناه » يعنى « معناه المرتسم » .

* * *

وأما الدفع : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - فى أن هذه الماهية التى يعترف الشاك بأنها تقارن المعقولات ، حين تكون فى الذهن ، لافى الخارج ؛ إنما كانت تقارن المعقولات ، باستعداد فيها لهذه المقارنة ؛ إذ لو لم يكن فيها الاستعداد

لهذه المقارنة ، لتأبت عليها .

فهذا الاستعداد .

١ ـ إن كان من لوازم الماهية ، فهو معها أينما كانت .

وإذن فهى فى الوجود الخارجى المنفصل عن الذهن ، فيها هذا الاستعداد ، فهى بالتالى مقارنة للمعقولات ، أى عاقلة لها . وهو المطلوب .

٢ ـ وإن كان الاستعداد لهذه المقارنة ، إنما تكتسبه الماهية ، من جودها فى الذهن ؛ لزم من ذلك واحد من أمور ثلاثة :

ا ـ أن يحصل هذا الاستعداد ، مع اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .

وهذا ماأشار إليه « الشيخ » بقوله :

« فيكون الاستعداد ، إنما يستعاد ، مع حصول الاكتساب له » .

ب ـ أن يحصل هذا الاستعداد ، بعد اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .

وهذا ماأشار إليه « الشيخ » بقوله :

«أو لم يكن استعداد للشىء ، وقدكان ـ أى حصل ـ ذلك الشىء ، وحدث» .

حـ ـ أن يحصل هذا الاستعداد قبل اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .

وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة » .

* * *

أما الأول ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، معوجود المقارنة ، فباطل لأن الشىء يجب أن يستعد أولا للصفة ؛ ثم بعد الاستعداد ، تحصل الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ، ويستعد معها لحصولها .

وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله .

« فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل ، فاستعد له » .

اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى ، غير الصفة الحاصلة ؛ كالاستعداد للمعقولات الثوانى ، الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأول .

وقد أشار « الشيخ » إلى هذا الاستدراك بقوله :

« بلى – وفى نسخة « بل » – لعل الاستعدادات الخاصة لبعض مايقارن ، تتلو المقارنة الأولى » .

***

وأما الثانى ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، بعد المقارنة وحصولها بالفعل ؛ فباطل أيضا ؛ لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله :

« أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان – أى حصل – ذلك الشيء وحدث » .

ولما انتهى « الشيخ » من إفساد القسمين السابقين ، والقسمة منحصرة فى ثلاثة ، استنتج من ذلك صحة الثالث فقال :

« فيجب أن يكون الاستعداد قبل المقارنة » .

وإذا كان الاستعداد قبل المقارنة ، لم يكن للمقارنة أى دخل فيه ، فيكون سببه ومقتضيه ، هو الماهية .

وإذا كان مقتضى الماهية ، ولازما ، كان مع الماهية حيثما كانت ، فيكون إذن معها أيضا فى الوجود الخارجى .

فتكون الماهية المجردة ، حين تكون موجودة فى الخارج ، مستعدة لمقارنة المعقولات ، وليس لهذه المقارنة معنى ، إلا تعقلها ؛ فتكون الماهية المجردة القائمة بذاتها بعيدة عن الذهن ، مدركة للمعقولات .

وهو المطلوب .

***

ذلك هو الشك ، ويخيل إلى ، أن « الشيخ » كان بهذا الرد المطول ، يجاهد في غير عدو .

ذلك أن « الشيخ » كان يبحث عن استعداد الماهيات المجردة لمقارنة المعقولات.

هل هذا الاستعداد ، مع المقارنة ؟ !

أو بعدها ؟ .

أو قبلها ؟ !

وانتهى أخيراً إلى أنه قبلها .

وخلص من ذلك إلى أنه مقتضى ذاتها ، ولوازم من لوازمها .

سلمنا له كل ذلك .

ولكن هذا الاستعداد ، لم لايجوز أن يكون مشروطا بوجود الماهية في الذهن ، وكثيرا ماتكون اللوازم مشروطة .

فمثلا يلزم أن يكون الجسم حساسا متحركا بالإرادة ، بشرط أن يكون حياً ، سليما من الآفات .

فالحس والحركة لازمان للجسم بشرط الحياة والسلامة .

وهذا هو مصب الشك ، فالشاك يقول :

إن وجود الماهية في الذهن ، ربما كان شرطا في لزوم مقارنتها للمعقولات ، ووجودها في الخارج ربما كان مانعاً .

و « الشيخ » لم يعمل أكثر من إثبات أن الاستعداد لمقارنة المعقولات لازم للماهية .

وهذه جهة غير جهة الاعتراض .

وكذلك[١] ، فاعلم: أنّ لماهيّةِ المَعْنَى الجنسِى ، اسْتِعْداداً لكل فصْلٍ له

(١) أما قول « الشيخ » :

« وكذلك فاعلم ... الخ » .

فهو — فيما يرى الشراح — جواب لشك آخر ، قال « الامام » :

« وأما قوله :

وكذلك فاعلم ... الخ .

فاعلم أن المراد منه ، جواب عن شك يمكن أن يذكر .

وبيان ذلك الشك هو أنْ يقال : هب أنه تقرر لكم : أن الماهية عند كونها ذهنية ، تكون مستعدة لأن يقارنها المعقولات ، إلا أن ذلك الذى وجد فى الذهن ، يستحيل أن يوجد هو بعينه فى الخارج ، فلا يمكنكم أن تقولوا : بأن تلك الصورة الذهنية ، إذا وجدت فى الخارج ، يجب أن يصح عليها تلك المقارنة .

بل أكثر مافى الباب أن تقولوا : الموجود فى الخارج، مثل الموجود فى الذهن فى الماهية ، ثم إن حكم الشىء حكم مثله .

فلما صحت هذه المقارنة عليها ، حين كانت ذهنية ، وجب صحتها عليها ، حين ما تكون خارجية .

فإذن هذه الحجة لاتتم آخر الأمر ، إلا بالبناء على أن حكم الشىء حكم مثله . وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية ؛ فإن الحيوان الذى فى الانسان ، مثل الحيوان الذى فى الفرس ، نظراً إلى مجرد الحيوانية ، فإن الاختلاف إنما جاء من قبل الفصول . =

ثم إن الحيوان الذى فى الفرس ، مستعد لقبول فصل الفرس،وهو الصهال والحيوان الذى فى الانسان ، غير مستعد لقبوله . و إلا لصح أن ينقلب الحيوان الذى هو إنسان فرسا ، و بالعكس ؛ وذلك محال .

فعلمنا : أنه لا يلزم من كون الشىء مستعداً لشىء ، كونه مثله مستعدا لمثل ذلك الشىء .

فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية ، صحة المقارنة على الموجود الخارجى .

فأجاب عنه ، بأن سلم أن الطبيعة الجنسية ، مستعدة لكل فصل ، وأن ذلك الاستعداد حاصل له أبدا .

ولكن المستعد له ، إنما لا يخرج إلى الفعل لمانع ، يطول الكلام فيه .

و إذا اعترفنا بأن الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسى ، لازم له أبدا ، فلأن نعترف بذلك فى الطبيعة النوعية أولى .

لكن الصورة الذهنية ، والموجود الخارجى ، متساويان فى الطبيعة النوعية فوجب الاستواء فى صحة المقارنة » .

* * *

انظر !!! هل هذا الاعتراض هو مانبهت عليه سابقاً ص٤٣٥؟! أم غيره؟! وأياً ما فهو من « الشيخ » دليل على أنه محس ، بأن الجواب الأول لم يستأصل شأفة الاعتراض ، ومع ذلك فاستمع إلى الإمام يتابع الحديث قائلا :

« فإن قيل : يجوز أن تكون الماهية ، يلزمها عند وجودها الخارجى لازم ، ويكون ذلك اللازم مانعا ، عن صحة أن يقارنها شىء من المعقولات .

فنقول : إنا قد دللنا فيما مضى ، أنه لامانع من التعقل إلا المادة ، وعلائقها

فإنْ لَمْ يَكُنْ لهُ خروجٌ إلى الفعل ، فَلِمانعٍ[١] يطول الكلامُ فيه .
فكيف !! فى المَعْنَى المحقَّقِ النوْعِىّ ؟!! *

تنبيه :

إنك[٢] إذا حَصَّلْتَ ما أَصَّلْتُهُ لكَ ، علمت : أن كل شىء مَّا مِن شأنِه : أن يصير صورةً مَعْقولةً ، وهو قائمُ الذاتِ ؛ فإنه من شأنِه أن يَعْقِلَ .
فيلزمُ من ذلك أن يكونَ من شأنِه أن يَعْقِلَ ذاتِه .

= وكلامنا فى المجرد .
فإذن لايجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة ، عند وجودها الخارجى مايمنعها من إمكان المقارنة .
فهذا غاية الكلام فى هذا الموضوع .
واعلم أنا إنما بينا أنه لامانع إلا المادة ، بالبناء على أن الإدراك هو نفس المقارنة لكن الكلام فى هذا الفصل على ماعرفته ـ يعنى أنه لايسلم ذلك ـ » .

(١) أما هذا المانع ، فقد قال « الإمام » فى إيضاحه :
« واعلم : أن ذلك المانع ، ليس إلا الفصل الذى لكل واحد من الأنواع .
فالحيوان الذى هو حصة الإنسان ، يلزمه الناطق ؛ وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان ، وإلا لكان كل حيوان ناطقا ، بل من جانب الناطق .
ثم إن مقارنة الناطق لذلك الحيوان ، مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان .
فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الإنسان ، بعد أن كان ذلك الحيوان ، نظر إلى كونه حيوانا ، قابلا لمقارنة الصهال » .

(٢) مضمون هذه الفقرة مر ص ٤٢٥ ، ومعناه : أن كل شىء من شأنه =

وكلٌّ(١) ما مِن شأنِه أنْ يَجبَ لَهُ من شأنه، ثم يكون من شأنه أن يعقلَ ذاتَه؛ فواجبٌ له أن يَعْقِلَ ذاتَه.

وهـذا، وكلُّ ما يكون من هذا القبيلِ، غيرُ جائزٍ عليه التَّغْييرُ والتَّبْدِيلُ *

= أن يصير صورة معقولة – يعنى أنه مجرد – إذا قام بنفسه ولم يكن قائما بغيره، وظل مع قيامه بنفسه مجردا؛ فإنه يكون عاقلا لغيره.

وكل ما هو عاقل لغيره، فهو عاقل لنفسه، لما مر ص٤٢١.

(١) قلنا فيما سبق ص٤٢٣: إن الماهية المعقولة تقارن غيرها من المعقولات وهذا يعنى أنه لايمنع الماهية عن أن تقارن غيرها من المعقولات إلا المادة.

ولذلك قلنا فى ص٤٢٥: إن الماهية المعقولة إذا قامت بنفسها مع بقائها معقولة أى مجردة الذات كانت عاقلة لغيرها، ولنفسها.

فلو وجد لنا ما هو مجرد الذات عن المادة بطبعه، كان عقله لغيره ولنفسه واجبا؛ لأن ذلك العقل شأن من شئونه الذاتية، ولا مانع منه إلا المادة، وهذه المادة، مفروض استبعادها، فوجب أن يثبت ما هو من شأنه، ما دام قد ارتفعت الموانع.

ومع ذلك فاستمع إلى شرح «الطوسى» لهذا المقام، قال:

«الماهيات المعقولة، تكون مجردة عن اللواحق الغريبـة، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها.

فما كان منها مجرداً بنفسه، وبأحوال نفسه، لابتجريد العقـل إياه، كالعقول المفارقة وما قبلها، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه.

لأن المقتضى لما من شأنه، لا يكون إلا ذاته، ولا يكون هناك مانع. =

وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لامحالة واجبا ، مادامت الذات باقية .

وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .

فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .

وما كان مجردا بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ؛ كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لايكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره .

بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها ».

تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس

تنبيـه :

لعلك الآنَ تَشْتهى أن تسمع كلاما فى القُوَى النَّفْسانيةِ ، التى تَصْدُرُ عنها أعمالٌ وحركاتٌ .

فلتكن هذه الفصولُ من ذلك القبيلِ .

إشارة :

أما حَركاتُ(٢) حِفْظ البدَنِ وتوليدِه ، فهى تصرُّفاتٌ فى مادَّةِ الغِذاء لتحال إلى المُشَابِهة :

سَدًّا لبدَلِ ما يتحلَّلُ .

أو لتكونَ مع ذلك زِيادةً فى النشوء ، على تناسُبٍ مقصودٍ محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطارِ ، يتِمُّ بها الخلقُ .

---

(١) قال « الامام » فى شرح هذا الفصل :

« القوة النفسانية المحركة :

إما أن تكون للأجسام العنصرية .

أو للأجسام الفلكية .

فإن كان الأول :

فإما أن يكون تحريكها من غير شعور .

أو مع شعور .

والأول : يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية ؛ والأطباء ، بالقوى الطبيعية .

والمقصود من هذا الفصل، شرح أقسامه ؛ وهى ثلاثة : =

أوْ لِيُخْتَزَلَ من ذلك فَضْلٌ ، يُمَدُّ مادَّةً ومَبدأً لشخصٍ آخر .

وهذه ثلاثةُ أفعالُ لثلاثِ قُوًى :

أولها : الغاذيةُ .

وتَخدُمها ؛ الجاذبَةُ للغذاء ، والماسِكَةُ للمجذوب ، إلى أن تَهْضمَهُ الهاضمةُ المُمْرِيَةُ . والدافعةُ للثُّفْلِ .

والثانية : المُنَمِّيَةُ إلى كمال النشوء ؛ فإن الإنْماء ، غيرُ الإسمان .

والثالثةُ : المُوَلِّدَةُ للمِثْلِ ، وتنبعِث بَعد فِعل القوَّتين ، مُستخدِمةً لهما .

لكنَّ النَّاميةَ تقفُ أولا .

ثم تقوى المُوَلِّدَةُ مُلاوَةً ، فتقف أيضا .

وتبقى الغاذيةُ عمَّالةً ، إلى أن تعجز فيحل الأجل ❊

= أحدها : القوة التى يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات .

وثانيها : ما يكون المقصود من أفعالها ، تحصيل كمال الذات .

وثالثها : مايكون المقصود من أفعالها ، توليد المثل .

فأما القوة الأولى الغاذية ، فهى التى تتصرف فى مادة لتحيلها إلى مشابهة المغتذى .

واعلم : أن الغذاء الحقيق هو الدم ، ومادة الأطعمة والأشربة .

فالقوة الغاذية ، تتصرف فى مادة الغذاء ـ أعنى فى المطعوم والمشروب ـ لتحيلها شبيهة بالبدن ، فتصلح لأن تصير قائمة مقام الأجزاء المتحللة .

وهذه القوة الغاذية ، تخدمها أربع قوى :

الجاذبة للغذاء .

والماسكة للمجذوب .

والهاضمة المهرية .

والدافعة للثفل .

* * *

وأما القوة الثانية : فهى المنمية ، وهى تزيد فى جواهر الأعضاء ، على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار ، يتم بها الخلق .

وفرق بين الإنماء والاسمان ، فإن النمو قد يوجد مع الهزال ؛ والسمن مع عدم النمو .

* * *

وأما القوة الثالثة : فهى المولدة ، وهى التى تأخذ فضلا من الغذاء الحقيق ، وتجعله مادة ومبدأ ، لشخص آخر .

وإذا عرفت ذلك فنقول :

أما القوة المولدة ، فإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين ، مستخدمة لهما .

لـكن النامية تقف أولا .

ثم تقوى المولدة ملاءة : أى زمانا طويلا .

وتبق الغاذية عمالة ، إلى أن تعجز ، فيحل الأجل .

والوجه فى عجزها ، أنها لا تفى بإيراد مايتحلل ، فيصير الموت ضروريا » .

* * *

بق وقفة مع بعض ألفاظ ، وردت فى عبارة « الشيخ » :

كقوله : الغاذية، لعل صوابها من جهة اللغة «المغذية» قال«صاحب المختار».

إشارة :

وأما الحركاتُ(١) الاختياريةُ . فهى أشدُّ نفسانيةً .

ولها مبدأ عازمٌ مُجْمِعٌ ، مُذعِناً ومُنفعِلاً عن : خيال ، أو وهم ، أو عقل ، تنبعث عنها قوةٌ غضبيةٌ دافعةٌ للضَّارِ ، أو قوّةٌ شهويّةٌ جالبةٌ للضروريّ أو النافع الحيوانيين .

فَيطيعُ ذلك ، ما انبَثَّ فى العَضَلِ ، من القُوَى المُحرِّكة ، الخَادِمة لتلك الآمرة *

= « يقال غذوت الصبى باللبن . من باب عدا : أى ربيته . ولا يقال : غذيته بالياء مخففا .

ويقال غذّيته مشددا » .

أما كلمة « المهرية » فلم أستطع تحديدها من الوجهة اللغوية ، ولا تحديد مراده منها من الوجهة العلمية .

أما كلمة « الثفل » فمعناها كما جاء فى « المصباح » :

« الثفل ، مثل قفل : حثالة الشىء ، وهو السخين الذى يبقى أسفل الصافى . والثفال ، مثل كتاب : جلد أو نحوه ، يوضع تحت الرحى ، يقع عليه الدقيق » .

أما كلمة « ملاوة » فقد وردت مرة بالواو قبل التاء المربوطة ، ومرة بالهمزة .

وفسر « الإمام » الأخيرة ، بالزمان الطويل .

(١) بعد أن فرغ « الشيخ » من بيان الحركات المنبعثة عن النفس =

النباتية ، أراد أن يبين الحركات المنبعثة عن النفس الحيوانية،أو النفس العاقلة.

وقد شرح « الطوسى » المقام ، منزلا له ، على عبارة « الشيخ » قال :

« اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة :

١ ـ أبعدها عن الحركات ، هو القوة المدركة ، وهو الخيال أو الوهم فى الحيوان ، والعقل العلمى ـ كذا ، ولعل صوابها:العملى ـ يتوسطهما فى الإنسان

٢ ـ ويليها قوة الشوق ؛ فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :

إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة فى الشىء اللذيذ أوالنافع، إدراكا مطابقا أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما تنبعث عن إدراك منافاة فى الشىء المكروه والضار ، وتسمى غضبا .

ومغايرة هذه القوة ـ يعنى الشوق بقسمية ـ للقوى المدركة ظاهرة .

وكما أن الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية ، هو الوهم،فالرئيس فى المحركة هو هذه القوة .

٣ ـ ويليها الاجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك ، وهو المسمى بالارادة .

ويدل على مغايرته للشوق ، كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه ، وكارها لتناول ما يشتهيه .

وعند وجود هذا الاجماع ، يترجح أحد طرفى الفعل والترك ، اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما .

٤ ـ وتليها القوة المنبعثة فى مبادئ العضل ، المحركة للأعضاء ، ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ ، كون الانسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشبح العضل و إرسالها . و يتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله :

ولها مبدأ عازم مجمع .

إشارة إلى الاجماع المذكور .

وقوله :

مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله :

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضار أو النافع الحيوانيين .

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع » .

وقوله :

« فيطيع ذلك » .

اسم الاشارة فيه راجع إلى .

المدركة ، والشوق ، والاجماع .

واسم الاشارة فاعل « بيطيع » .

وقوله :

« ما انبث فى العضل » .

يريد به القوة الرابعة ، المنبثة فى العضل .

وقوله :

« الخادمة لتلك الآمرة » .

الخادمة هى القوة الرابعة ، والآمرة هى الاجماع .

إشارة :

الجسمُ[١] الذى فى طباعه ميلٌ مستديرٌ ، فإن حركاتِه من الحركاتِ النَّفْسَانيةِ ، دون الطَّبيعيَّةِ .

وإلا لكان بحركة واحدة ، يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع .

ويكون طالباً بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه ، وهو تاركٌ له ، هاربٌ منه بالطبع .

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع ، متروكا بالطبع .

أو المهروبُ منه بالطبع ، مقصوداً بالطبع .

بل قد يكونُ ذلك فى الإرادةِ ، لتَصَوُّرِ غَرَضٍ مَا ، يوجبُ اختلافَ الهيئاتِ .

فقد بان أن حركتَهُ ، نَفْسَانِيَّةٌ إراديةٌ *

---

(١) يريد « الشيخ » كما يتضح من آخر الإشارة ، أن يثبت أن حركة الفلك نفسانية إرادية .

وتوسل لذلك بخطة ذات مرحلتين :

احداهما : أن حركة الفلك ، حركة شىء فى طباعه ميل مستدير ، وقد فرغ من ذلك فيما سبق ص٢٢١ .

ثانيتهما : أن مايتحرك حركة مستديرة لايمكن أن تكون حركته حركة طبيعية ، أو قسرية .

وإذ كانت أنواع الحركات منحصرة فى ثلاثة ، وقد نفى اثنان منها ، تعين =

الثالث ، وهى الارادية .

أما أنها ليست طبيعية ؛ فلأن المتحرك حركة مستديرة ، إذا تحرك عن نقطة إلى غيرها ، فإنه يكون تاركا لها ؛ إذ قد انتقل عنها إلى غيرها .

ولـكن نفس تركه لها ، طلب لها ؛ لأنه حيث يتحرك حركة مستديرة ، لابد له من العود إليها ؛ فكل حركة بعد تركه لها إدناء له منها ، حيث تعود به إليها .

وخلاصة ذلك أن يكون المتحرك حركة مستديرة ، يكون طالبا لما هو تاركه ؛ وتاركا لما هو طالب له .

وذلك محال فى ذى الحركة الطبيعية ؛ لأن المتروك بالطبع ، لايمكن أن يكون مطلوبا بالطبع .

ولا المطلوب بالطبع ، يكون متروكا بالطبع .

وذلك واضح .

وأما أنها ليست قسرية ؛ فلأن القسر معناه : مايكون على خلاف الطبيعة .

وحيث بطل كون حركتها طبيعية ، لم يعقل أن تكون قسرية .

فتعين أن تكون إرادية .

والارادة فى الممكنات ، لاتكون إلا لما فيه نفس .

فتكون نفسانية إرادية ، وهو المطلوب .

هذا وإن قوله « الشيخ » :

« فى موضعه » .

بعد قوله :

« ويكون طالبا بحركته ، وضعا ما بالطبع » .

يظهر أنه ركيك وغير محتاج إليه ولـكنه مع ذلك موجود فى جميع النسخ.

مقدمة :

المَعنى(١) الحِسيُّ ، إلى مثله تتجهُ الإرادةُ الحسيّةُ .

والمعنى العَقْلِيُّ ، إلى مثله تتجه الإرادةُ العقليةُ .

وكلُّ مَعْنىً يُحْمَلُ على كثيرٍ غيرِ محصور ، فهو عَقْلِيٌّ .

سواءٌ كان مُعْتَبراً بواحدٍ شَخْصِيٍّ ، كقولك : وَلَدُ آدمَ .

أو غَيرَ مُعْتَبرٍ ، كقولك : إنسان *

(١) لما بين أن حركة الأفلاك إرادية على ماجاء فى الاشارة المارة ، أراد أن يبين شأنا آخر يتعلق بالأفلاك ، وقدم له بهذه المقدمة .

وهذه المقدمة تشتمل على مبدأين :

أحدهما : تقسيم للارادة .

فالارادة المتعلقة بمراد حسى ، تسمى إرادة حسية .

والارادة المتعلقة بمراد عقلى ، تسمى إرادة عقيلة .

وثانيهما : وهو ضرورى للأول ، إيضاح المعنى العقلى ؛ إذ معرفة الارادة الحسية والعقلية ، رهن بمعرفة العقلى والحسى ؛ فأراد فى هذه المقدمة . أن يبين المعنى العقلى ، وإذا بان المعنى العقلى ، بان المعنى الحسى ؛ إذ الأشياء تبين وتتضح ببيان أضدادها .

فالأمر الذى يقال عنه : إنه عقلى ؛ هو الذى يحمل على كثير غير محصور .

سواء كان مضافا إلى شىء شخصى ، كولد آم .

أو غير مضاف ، كانسان .

وإنما قال : كثير غير محصور . =

إشارة :

حَرَكَةُ(١) الجسمِ الأوّلِ بالإرادةِ ، لَيْسَتْ لنَفْسِ الحركةِ ؛ فإنها ليستْ من الكمالاتِ الحسّيّةِ ، ولا العقليّةِ ، وإنَّما تُطلبُ لغيرِها .

وليسَ(٢) الأوْلَى لها ، إلا الوضعَ .

وليس بِمُعَيَّنٍ موجودٍ ، بل فَرْضيٌّ .

ولا بمُعَيَّنٍ فَرْضيّ تَقِفُ عندَهُ ، بل مُعَيَّنٌ كلّيٌّ .

فتلك إرادةٌ عقْلِيّةٌ .

وتحت هذا سر *

= لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا ، كقولنا : كل واحد من هؤلاء الناس .

(١) يعنى « الشيخ » بـ « الجسم الأول » الفلك المحيط .

فحركة الفلك المحيط ـ فيما يرى ـ ليست لنفس الحركة ؛ ضرورة أن الحركة فى اصطلاحهم : « كمال أول ، لتكون وسيلة إلى الكمال الثانى » .

ومادامت الحركة وسيلة لشىء بمقتضى ماهيتها ، فلا يمكن أن تكون مقصودة لذاتها .

(٢) أنواع الحركات أربعة : أينية ، ووضعية ، وكيفية ، وكمية .

وقد مر ص ٢٢١ أن أنواع الحركات كلها ممتنعة على الفلك إلا الوضعية .

فغاية الحركة المستديرة التى يتحركها الفلك ، هى الوضع المعين .

ولا يمكن أن يكون الوضع الذى يطلبه الفلك بحركته المستديرة ، موجودا لأن طلب الحاصل محال . =

فهو غير موجود ، أى فرضى .

وليس هذا الفرضى ، شيئا معينا بذاته ، وإلا لوقفت الحركة عنده ، إذا وصلته ، والثابت أن حركة الفلك دائمة .

إذن هو فرضى ، وغير معين الذات ، فهو كلى .

ولما كانت هذه الحركة صاحبة هذه الغاية الكلية ، متعلقة بجسم الفلك ، وهو شىء جزئى .

قال « الشيخ » :

« بل هو معين كلى » .

أى الفرض أو الغاية معين كلى .

تعينه من جهة أن الجسم المتحرك شى معين ، وكليته هى ماشرحناها لك .

وليس هذا التعين ضارا بالكلية ، على نحو مامر فى المقدمة ص٤٥١ من أن ولد آدم كلى ، رغم تقيده بآدم وهو شخص .

والغاية الكلية أمر عقلى .

إذن إرادة الفلك كلية .

والارادة الكلية ، هى ماأسميناها فيما سبق ص٤٥١ بالارادة العقلية .

إذن إرادة الفلك عقلية .

وعند هذا وقف « الشيخ » ، ولم يزد عليه بأكثر من قوله :

« وتحت هذا سر » .

وقد أشار « الطوسى » الى هذا السر قائلا :

« إن « الشيخ » قد استدل بما ذكره ، على أن المباشر للحركة ، ذو إرادة عقلية .

تنبيه :

الرَّأي[1] الـكُلِّيُّ ، لاينبعثُ منه شىء مخصوص جزئى ؛ فإنه لايتخصصُ بجزئى منـه ، دونَ آخر ، إلا بِسَبَبٍ مُخَصِّصٍ لا محالةَ يقترنُ به ، ليس هو وحده .

= وقد تقرر فيما مضى ص٣٣٨ أن القوى الجسمانية،ليس من شأنها أن تعقل. وأن العقول - يعنى وتقرر ص ٤٣٩ أن العقول - التى من شأنها أن يجب لها مامن شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة ، كالنفوس الناطقة الانسانية ، من شأنها أن تعقل وتباشر التحريك ، لتكون ذات ارادة عقلية ، وليصدر عنها الحركة المستديرة » .

ثم قال « الطوسى » بعد ذلك :

« لـكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم ، لم يصرح « الشيخ » به وأشار الى ذلك بقوله :

« وتحت هذا سر » .

ثم قال - نقلا عن « الامام » - :

« إن « الشيخ » قد صرح بذلك السر ، فى الفصل التاسع من النمط العاشر » .

(١) انتهى « الشيخ » فيما سبق ص ٤٥٣ إلى أن للفلك إرادة كلية . ويريد الآن أن يثبت أن له إرادة جزئية ؛ لأن الإرادة الـكلية لايمكن أن يصدر عنها أفعال جزئية . =

والمريدُ(١) من الحيوانِ بقوّتِه الحيوانيةِ للغذاء، إنما يريده ويتخيّلُ له غِذَاءٌ جزئيٌّ، فتَنْبعِثُ منه إرادةٌ حيوانيةٌ جُزْئيّةٌ.

وهُناكَ يطلبُ الغذاء بحركته.

وإنما يُتخيَّلُ له على جهة الجزئيةِ؛ وإن كان لو حصلَ له شَخْصٌ آخرُ بَدَلَهُ، لم يكرهه؛ بل قام مقامه.

فليس ذلك دليلا على أنه كان ذلك متمثلا عنده.

= فقوله:

« الرأى الكلى لاينبعث منه شىء مخصوص جزئى ».

إشارة إلى الدعوى.

أى أن الارادة الكلية التى أثبتها للفلك سابقا، لايمكن أن تكون وحدها سببا لحصول الأفعال الجزئية.

وقوله:

« فإنه لايتخصص بجزئى منه دون آخر، إلا بسبب مخصص، لامحالة يقترن به، ليس هو وحده ».

إشارة إلى الدليل باختصار، أى أن نسبة هذا الكلى إلى سائر الجزئيات واحدة، فلا يمكن لهذا الكلى أن يختار واحدا دون غيره إلا بمساعدة شىء آخر يقترن به.

(١) اعتراض وارد على القضية السابقة القائلة: الإرادة الكلية لايصدر عنها شىء مخصوص جزئى، ورده.

أما الاعتراض فيصور: بأن الحيوان يطلب غذاء، أى غذاء كان، وهذه =

وكذلك[1] فى قطعِ المسافةِ ، يُتخيّلُ له حُدُودٌ جُزْئيةٌ ، إياها يقْصِدُ ؛ وربما كان ذلك التخيُّلُ مقطوعا ، وربما كانَ متجدّدَ الوجودِ نحواً ما ، تجدُّدَ الحركةِ المستمرة على الاتصال .

= إرادة كلية ، ثم إذا حضر له غذاء جزئى تناوله ، دون أن تتعلق منه بخصوص هذا الغذاء ارادة .

فدل ذلك على أن الفعل الجزئى يصدر عن الإرادة الكلية .

وأما رده ، فيصور :

بأن الحيوان ضرورة أنه ليس من ذوى النفوس الناطقة ، لايعقل الكليات فهو لايعقل الغذاء الكلى .

وانما هو قد تناول غذاء من قبل ، فصورته ماثلة فى خياله ، فهو يطلب نفس الغذاء الحاضر صورته فى خياله ، وهو جزئى طبعا ، الا أنه حين يحضر له جزئى آخر نظيره ، لايرى مانعا من تناوله .

فهذا الفعل الجزئى ، وهو تناول الغذاء الجزئى المخصوص ، لم يصدر عن ارادة كلية ، وانما صدر عن إرادة جزئية ، هى طلب الغـذاء المتخيل ، وإن استبدل بنظيره .

* * *

ويظهر لى أن فى قوله :

« وإنما يريده ، ويتخيل له غذاء جزئى » .

اشتغالا كما يقول النحويون ، كأنه قال : وإنما يريد غذاء جزئيا ، ويتخيل له غذاء جزئى . وفى مصور الأسكوريال « وإنما يريد » بدون الهاء

(١) يقول : إن المسافة تشتمل على امتداد ، يمكن أن تفرض فيه حدود =

وذلك لايمنعُ الشَّخْصِيةَ والجزْئِيَّـةَ فى التَّخَيُّـل ، كما لا يمنعُ فى الحركةِ.
وبمثلِ هٰذا ما تتخصص الإرادةُ الجزئيَّـةُ ، بِشىء جُزْئىٍّ حتى يكونَ .
والإرادةُ الـكُلِّيَّـةُ مُقابلُها مُرادٌ كلى ، ولا يجب له تَخَصُّصٌ جُزْئىٌّ .
ونَحْنُ(١) أيضاً ، فربما قَضَيْنا قضاءً كُلِّيًّا ، من مقدماتٍ كُلِّيةٍ فيما

= جزئية تتجزأ المسافة بها إلى إجزائها الجزئية .

فقاطع تلك المسافة ، يتخيل تلك الحدود ، واحدا بعد واحد ؛ وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية ، لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد .

فتصير تلك الارادة الجزئية ، سبب قطع ذلك الجزء .

ثم الحال لايخلو :

إما أن ينقطع التخيل ، فتنقطع الارادة والحركة ، فيقف المتحرك .

أولا ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالى ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الارادة المنبعثة عنها ، فتستمر الحركة .

وكما أن استمرار الحركات ، لايمنع شخصيتها ، ولا يقتضى كليتها .

كذلك استمرار التخيلات والارادات ، على سبيل الانصرام والتجدد ، لايمنع جزئيتها ، ولا يقتضى كونها كلية .

من هذا التفسير يتضح مايقوله « الشيخ » من أن الارادة ترتبط بشىء جزئى ، والشىء يرتبط بإرادة جزئية.

أما الارادة الكلية ، فلا تقتضى شيئاً جزئيا ؛ إذ هى أمام الجزئيات سواء ، ولا أفضلية لجزئى على سواه ، حتى ترجحه الجزئية ، فلا بد معها من إرادة جزئية تخصص واحدا دون غيره ، كما سيتضح من الفقرات التالية .

(١) استشهاد بكيفية صدور أفعالنا ، عن إرادتنا الكلية ، وأنه لابد معها =

يجبُ أن يُفعلَ ؛ ثم أنبعثَ منه قضاءً جزئيًّا ، ينبعثُ منه شوقٌ وإرادةٌ مُتعيِّنان ضربا من التعيُّن الوهمى .

فتنبعثُ القوةُ المُحرِّكةُ إلى حركاتٍ جزئيةٍ ، تصيرُ هى مُرادةً لأجل المُراد الأولِ *

مَوْعِدٌ وتنبيه :

أما الشىءُ[1] الذى يتشوَّقُهُ الجرمُ الأولُ فى حركتهِ الإرادية ، فوعد بيانه بعدَ ما نحن فيه .

= من إرادة جزئية .

فمثلا : إذا قلنا : ينبغى أن يصدر منا الفعل الجميل . وقلنا : إن من الفعل بذل الدينار . فنتج من ذلك إرادة : أنه ينبغى بذل الدينار . إلا أن الدينار مطلق وكلى ، وله أفراد كثيرة ، فالذى يقضى بأن يبذل خصوص هـذا الدينار شىء وراء تلك الارادة الكلية ، هى الارادة الجزئية ، التى ترى بذل هذا دون غيره إما لجودته إن كنا أسخياء ، وإما لرداءته ، إن كان فينا بقية من شح ، وهكذا مثلا .

وعند قضاء الارادة الجزئية ببذل هـذا الدينار ، تنبعث القوة التى وراء الارادة على ماشرحناه سابقاً ص ٤٤٦ ، وهى الشوق ، ثم تنبعث القوى التى فى العضلات مطيعة لهذه الشوق ، وحركات هذه العضلات هى التى يتحقق بها البذل .

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق : أن الحركة لا تراد لذاتها ، بل للفلك من ورائها غاية ، هى الوضع المعين . =

إلا أنك(١) يجب أن تعلم، أنه لن يتحركَ متحركٌ إراديٌّ، إلا لطلبِ شيء أن يكونَ للطالب أوْلَى وأحسنَ من أن لايكونَ:

إما بالحقيقة.

وإما بالظن.

وإما بالتخيُّل العبثى؛ فإن فيه ضَرْباً خَفِيًّا من طلبِ اللذة.

والسَّاهى(٢) والنَّائمُ، إنمـا يفعلُ وهو مُتَخَيِّـلٌ لذةً ما، أو تبديل حالٍ ما، مملولة، أو إزالة وصب ما فإن النائم متخيل، وأعضاؤه أيضاً، قد

= فأراد هنا أن ينبه إلى أن الوضع المعين نفسه، ليس هو الغاية الأخيرة، وإنما هو غاية لما قبله، ووسيلة لما بعده.

وهذا الذى بعده، هو الذى يعتبر غاية أخيرة، ولكن بيانه يأتى بعد فى النمط السادس المخصص للغايات.

(١) عود إلى ما كان قد تعرض له من قبل ص ٤٥٢، حين قال: إن الحركة لا يمكن أن تكون غاية فى ذاتها.

فالمتحرك بالإرادة، لايمكن أن يتحرك إلا لطلب شىء، يكون وجوده أولى وأحسن من عدم وجوده.

واعتبار أولوية المطلوب وحسنه، مرده إلى تقدير الطالب:

فتارة يكون متيقنا هذا الحسن، وتلك الأولوية.

وتارة يكون ظانا لذلك.

وتارة يكون متخيلا.

وحتى هـذه المرتبة الأخيرة، وهى التخيل، رغم أنها لاتكون موافقة للواقع؛ فإن فيها ضربا خفيا من الشعور بلذة المطلوب.

(٢) أما قوله: =

تُطيعُ تحْرِيكَهُ عن تَخَيُّله .

لا سيماً فى حالةٍ تكونُ بينَ النَّوْمِ واليقظةَ .

أو فى الشىء الضَّرُورىّ : كالتنفُّس .

أو فى الشىء الذى يَصيرُ كالضَّرُورى : كمَنْ يرَى فى منامِه شيئاً مُخيفاً جداً ، أو حبيباً جداً ، فربما انزعَجَ للطلب أو الهرب .

واعلم :

أن التخيلَ ، شىء .

والشعور بالتخيل أنه هوذا يتخيل ، شىء

وانحفاظَ ذلك الشعورِ فى الذِّكْرِ ، شىء .

وليس يجبَ أن يُنْكَرُ وجودُ التَّخيل ، لأجل فَقْدِ أحَدِ الأمْرَيْن الآخَرَيْن *

= « والساهى والنائم ... الخ »

فهو تصوير لاعتراض يرد على ما قرره : من أن المتحرك يطلب بحركته غرضا يشعر به ، ورده .

وصورة هذا الاعتراض : أن النائم والساهى يتحركون ، ولا يمكن القول بأنهم يقصدون بحركتهم وهم فى نومهم ، غرضا يشعرون به .

وحجتهم فى ذلك : أن النائم والساهى ، لو فعلا أفعالا لغايات يتخيلانها ، لوجب أن يتذكراها .

لكنهما لا يتذاكرانها ، فليسا بشاعرين بغايات ، ولا قاصدين لها .

أما رده فهو : =

أن تخيل الغاية ، والشعور بهذا التخيل ، وحفظ هذا الشعور ؛ أمور ثلاثة يتوقف التذكر على جميعها .

فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا .

وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

وإذن فالاستدلال بعدم التذكر على عدم الشعور الذى منه التخيل غير صحيح .

فثبت أن كل متحرك يقصد بحركته غاية يشعر بها .

وهو المطلوب .

* * *

هذا ، وقد انتهت ـ بحمد الله ـ بحوث الطبيعة .

ونستأنف بعدها ـ بعون الله ـ بحوث ما بعد الطبيعة فى مجلد خاص .

ونسأله العون والتوفيق .

فهرس

الموضوع	الصفحة

النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية

انتهى الفهرس

تنبيه

يصادف القارىء بعض الأخطاء المطبعية، وهى على قلتها واضحة لا تخفى، مثل ماجاء :

ص	س	خطأ	صواب
٥٧	١	« الغرض »	« الفرض »
رقم		١١٩	٢١٩
٢٢٠	١٠	« وذلك أنه كما ثابت »	وذلك أنه كما هو ثابت
٢٦٦	٢٠	« المستحدثين »	« المحدثين »
٣٤٤	٢	« التقوى الدراكة »	« القوى الدراكة »



DATE DUE

